

Refah Devletinin Krizi

Pierre Rosanvallon

DOST

yasa siyasa

Bu dizi Cemal Bâli Akal'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

Refah Devletinin Krizi

Pierre Rosanvallon

1948'de doğdu. Halen École des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Sosyal Bilimler Araştırmaları Yüksek Okulu) çalışmalar yönetmektedir. Araştırmalarının konusu, siyasal ve toplumsal düşünceler tarihi (*Le Libéralisme économique* [Ekonomik Liberalizm]; *Le Moment Guizot* [Guizot Zamanı]; *L'Etat en France de 1789 à nos jours* [1789'dan Günümüze Fransız Devleti]) ve çağdaş toplum çözümlemeleridir (*Age de l'autogestion* [Özyönetim Çağı]; *Misère de l'économie* [Ekonominin Sefaleti]; *La République du centre* [Merkezi Cumhuriyet, F. Furet ve J. Juillard'la birlikte]; *La Question syndicale* [Sendika Sorunu]).

D

yasa siyasa

1) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK,H. L. A. Hart, Şubat 2000
2) DEVLET KURAMI, Der. Cemal Bali Akal, Temmuz 2000
3) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt, Temmuz 2002
4) NE HUKUK NE DE AHLÂK, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
5) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003

Rosanvallon, Pierre
Refah Devletinin Krizi
ISBN 975-298-106-2 / Türkçesi; Burcu Şahinli / Dost Kitabevi Yayınları
Şubat 2004, Ankara, 159 sayfa
Devlet Kuramı-İktisat-Hukuk

Refah Devletinin Krizi

Pierre Rosanvallon



ISBN 975-298-106-2

La crise de l'État-providence
PIERRE ROSANVALLON

Birinci Baskı, Şubat 2004, Ankara

Fransızcadan çeviren, Burcu Şahinli

Yayına hazırlayanlar,
Şebnem Gökçeoğlu Balcı
Bige Açımuz Ünal

Teknik hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB
Baskı ve cilt, Pelin Ofset, Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
www.dostyayinevi.com
bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Giriş **9**

1. Refah Devletinin Krizi

1. Refah Devletinin Krizinden Söz Edilebilir mi? **15**
2. Refah Devletinin Düşünsel Temelleri Sarsılıyor **20**
3. Amaçlar Hakkındaki Kuşku **30**
4. Mekanik Dayanışmanın Sınırları **37**
5. Keynesçi Denklemin Değişimi **43**

2. Refah Devleti Eleştirisinden Devletsiz Toplum Kuramına Liberalizm

1. Liberalizmin Dönüşü **51**
2. Bulunmaz Asgari Devlet **54**
3. Yok-Devlet'in Ekonomi Kuramı **67**
4. Yeniden Dağıtıcı Devlete Karşı Dağıtıcı Adalet **74**
5. Toplumsal Olanın Yadsınması **81**

3. Refah Devleti ve Dayanışma Toplumu

1. Özelleştirme/Devletleştirme Alternatifinden Sıyrılmak **91**
2. Devlet Talebinin Azaltılması **95**

3. Dayanışmayı Topluma Yeniden Benimsetmek **100**
4. Toplumsal Şeffaflığın Artırılması **104**
5. Sosyal Demokrasi Sonrası Alan **109**

Ekler

1. Tarihsel Referanslar

Ek 1: *"Refah Devleti" Deyiminin Kökenleri* **119** – Ek 2: *Poor Laws*'dan *Welfare State*'e İngiltere **120** – Ek 3: 1942 Beveridge Tasarısı: *Welfare State*'in Doğuşu **123** – Ek 4: *Bismarck ve Almanya'da "Sosyal Devlet"in Kuruluşu* **125** – Ek 5: *Fransız Sosyal Güvenlik Sisteminin Kökenleri* **129** – Ek 6: *Fransız Devletinin Niceliksel Büyümesi* **132**

2. Kuramsal Tartışma Konuları

Ek 7: *Refah Devletinin Marksist Çözümlemesi* **141** – Ek 8: *Refah Devletinin Büyümesinin Ekonomik Analizleri* **145** – Ek 9: *Refah Devletinin Toplumsal Verimliliği* **150** – Ek 10: *Neoliberal Adalet Kuramları* **152**

3. Zorunlu Kesintilere Dair Veriler

Ek 11: *Batı Ülkelerinde Zorunlu Kesintiler* **157** – Ek 12: *Fransa'da Zorunlu Kesintiler* **159**

Giriş

Refah devleti hasta. Hastalığı teşhis etmekse kolay: Sağlık harcamaları ve sosyal harcamalar, gelirlerden çok daha hızlı bir biçimde artıyor. Sanayileşmiş ülkelerin tamamının yirmi yıldan beri yaşamakta olduğu finansman sorunu bundan kaynaklanıyor. "Bütçe delikleri"ni kapatmanın tek yolu ise zorunlu kesintileri artırmak. Şimdilerde tüm uzmanlar zorunlu kesintilerin (vergiler ve sosyal ödenekler) gayrisafi milli hasılaya (GSMH) olan oranına dikkat kesilmiş durumda. Bu oran Fransa'da 1970'te % 35 iken 1980'de % 41,7'ye ulaşarak % 44,5 dolayında sabitlendi ve 1990'da % 45 sınırını aştı.

Bununla birlikte kriz dönemlerinde refah devleti olumlu bir rol oynamıştır. Krizin etkilerini hafifleterek dünya ekonomisinin 1930'lardaki kadar keskin bir duraklama sarmalına hapsolmasının engellenmesine katkıda bulunmuştur. İktisatçılar bu konuda sosyal koruma sistemlerinin döngüsel krizleri önleyici işlevinden bahseder: 1930'larda pratik olarak var olmayan işsizlik tazminatı, işin azaldığı yerde talebin yok olmasını engeller; sosyal gelirler ekonomiye konjonktürden görece bağımsız bir alım gücü kitlesi aşılar.

İşler daha ne kadar böyle gitmeye devam edebilir? Vergilerin ve sosyal ödeneklerin artması şirketlerin rekabet gücünü ve ekonominin dinamizmini tehdit etme riski taşımıyor mu? Her yerde yanıtı aranan soru,

bu. Eğer işler olduğu halde kalırsa, kaçınılmaz sonuç zorunlu kesintilerin artışı olacak. Sağlık harcamaları şu anki hızda artmaya devam ederse, otuz yıl içinde hane gelirlerinin neredeyse tamamını yutacak. Elbette böyle bir durum düşünülemez; her şekilde beslenmeye, barınmaya, kendimizi geliştirmeye ya da savunmaya devam etmek zorundayız. Ne var ki bu saptamalar, absürd bir biçimde, şu anda gittiğimiz yolda artık bunun mümkün olmadığını kanıtlıyor. On yıldan beri, bir yandan ekonomik programlar öte yandan gelirlerin gıdım gıdım arttırılmasıyla bir şekilde bu sorudan sıyrılmayı başardık. Bu yolda bir manevra payımız daha var mı? Kısa dönemde belki var, çünkü zorunlu kesintilerin artışının matematik olarak bir sınırı yoktur. Orta vadede ise, kesinlikle yok. Her durumda, doğrudan gelirlerle dolaylı gelirler arasında daha net bir seçim yapmamız gerekecek. Çok ağır bir büyüme ortamında, bu gelirleri eşzamanlı olarak bulundukları düzeyde tutmak mümkün olmayacak. *Sosyal kesintilerin* ve vergilerin artışı durdurulduğunda kamusal ve sosyal hizmetlerin kalitesinin düşmeyeceği ve var olan *yükümlülüklerin* korunacağı garanti edilemez. Ya da en azından herkes için garanti edilemez. Refah devletinin finansman sorunları, doğası bakımından farklılaşmıştır. Artık yalnızca gelirlerin ve harcamaların dengelenmesine odaklı değildirler. 1970'li yılların ekonomik denklemi 1990'lı yıllarda salt finans alanında yanıt bulamaz. Ekonomik denklem, toplum ve toplumsal ilişkiler düzeyinde rol oynar. Asıl nokta, bireyler, gruplar ve sınıflar arasında *yeni bir toplumsal sözleşme* oluşturulması sorunudur. Refah devletinin asıl tıkanma noktası sonuç olarak kültürel ve sosyolojik boyuttadır. Bu denemenin ilk bölümü bu yaklaşımı geliştirmeyi ve söz konusu refah devletinin krizi üzerine yapılmış klasik ve sıkı sıkıya ekonomik çözümlemeleri yenilemeyi amaçlamaktadır. Söz konusu kriz, hem bir gelişme modelinin hem de belli bir toplumsal ilişkiler düzeninin krizi olarak anlaşılmalıdır.

Ancak, *aynı zamanda* sorun toplumsal ve siyasal bir biçim olarak refah devletinin daha ne kadar toplumsal gelişmenin tek dayanağı ve toplumsal dayanışmanın tek aracı olarak kalabileceğini bilmektir. Hipotezim, refah devletinde ortaya çıkan gerilimleri aşabilmek için refah devletinin alanını genişletmenin gerekli olduğudur. Beş yıldan beri artan sayıda ülkede geçerli olan liberal perspektif, sorunun bu boyutunu yok saymakta, dağıtıcı devletin katılığıyla pazarın erdemlerini karşı karşıya getirmekle yetinmektedir. Kitabın ikinci bölümünde özel olarak bu perspektifin mantığını analiz ediyorum. Söz konusu perspektif, sadece refah devletinin geleneksel biçimlerine hiçbir alternatif olmadığı için gelişmeyi ve entelektüel bir

çekim gücüne kavuşmayı başarabilmiştir. Kitabın üçüncü bölümü, sosyal alandaki devlet talebinin azaltılmasının sadece pazara dönmekten farklı ve olumlu yollarını ve koşullarını araştırmaktadır. Fakat amacı hiçbir şekilde bir program önermek değildir. Yalnızca refah devletini tamamlayıcı nitelikte ve onun büyümesini sınırlarken toplumsal gelişimde yeni bir aşamaya temel oluşturabilecek yeni bir toplumsal gelişme *yönteminin* ana hatlarını belirlemektir.

Bu, böylelikle sosyal demokratların içinde bulundukları ağır krizi rasyonalize etmemek içindir. Sosyal demokratlar kendilerini aşırı devletçi bir dayanışma anlayışına hapsettiler ve kriz durumunda ikinci bir soluk yaratmakta zorlanıyorlar. Refah devletinin kriziyle geleneksel sosyal demokrat modelin krizi elele gidiyor.

Şu anki *Fransız denklem*inin özelliğini bu bağlamda anlamak gerekir. Sosyal demokrasilerin temelleri her yerde sarsılmış durumdayken biz sosyal demokrasideki "gecikmişliğimizi" kapatmaya çalışıyoruz. Hem sosyal demokrat bir politika yürütmek hem de bir *post-sosyal demokrasi* oluşturmak sorunuyla karşı karşıyayız. Bu denemenin tek ve asıl amacı bu yeni post-sosyal demokrat alanın tanımlanmasına bir katkıda bulunmaktır.[1]

1) Bu konuda ayrıca B. Bruhnes, M. Foucault, R. Renoir ve P. Rosanvallon'a (*Sécurité sociale: l'enjeu*, Paris, [Sosyal Güvenlik Sorunu] Syros, 1983) başvurulabilir.

Birinci Bölüm

Refah Devletinin Krizi

1
Refah Devletinin Krizinden Söz Edilebilir mi?

Fransız refah devletinin krizini teşhis ederken genellikle üç analiz öğesi ortaya konur: mali bir çıkmazla karşı karşıya olduğu, ekonomik ve sosyal başarısının azaldığı ve gelişiminin gündemdeki birtakım kültürel değişimler tarafından engellendiği. Bu öğelerin her birine, mantıksal olarak refah devletinin daha önceki gelişiminin nedenlerini açıklayan birer hipotez denk gelir. Bu hipotezleri inceleyelim. Birinci soru: *Refah devleti mali bir çıkmazla karşı karşıya mıdır?*

Bu tanı reddedilemez verilere dayanmaktadır: sosyal politikalara ve yeniden dağıtım mekanizmalarına bağlı kamusal harcamaların artış hızı şu anda ulusal üretimin artış hızından çok daha yüksektir. Bu durum milli hasılada zorunlu kesintilerin (vergiler+diğer sosyal kesintiler) artmasına yol açmaktadır. Ekonomik büyüme ile sosyal büyüme arasındaki bu açıklığın nedenleri kolay anlaşılabilir niteliktedir. Kriz ve bunun sonucunda 1974'ten beri süregelen büyümede yavaşlama bu açığı doğrudan etkilemiştir. Sosyal harcamalar "normal olarak" (yani önceki hızında) ve öte yandan ekonomik krizin etkisiyle (örneğin işsizliğin tazminine yönelik harcamalar) daha da artmaya devam ederken üretim büyük oranda yavaşlamıştır. Rakamlar bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. 1970'ten 1990'a

dek zorunlu kesintilerin gayrisafi yurtiçi hasıla (GSYH) içindeki oranı % 35'ten % 45'e yükselmiştir. Bir fikir vermesi için söz konusu kesintilerin 1959'dan 1970'e dek ekonomik büyüme ile yaklaşık aynı hızda arttığını ve 1959'da GSYH'nın % 32,8'ini oluşturduğunu hatırlatalım.

Bu görece büyümenin esas olarak sosyal kesintilerle açıklandığını belirtelim. Sosyal kesintiler 1959'da GSYH'nın % 9,7'sini, 1970'te % 12,7'sini ve 1990'da % 20'sini oluştururken vergi baskısı söz konusu dönemin tamamında hemen hemen aynı kalmıştır. (1959'da GSYH'nin % 23,1'i, 1970'te % 23,3'ü, 1990'da % 25'i).

Bugün "Artık böyle süremez" tahmininde bulunanların tamamı bu rakamlara dayanarak konuşmaktadır. 8. Plan'ın raporu bu sorunu şu şekilde dile getirmekteydi: "Kamusal harcamaların, özellikle de sosyal harcamaların GSYH'ya oranla açıkça daha hızlı olan artışının sürdürülmesi çok ciddi sakıncaları beraberinde getirecektir. [Açıkça, bu aşırı artış ya kamu açıklarını, ödemelerle paramızın istikrarı arasındaki dengeyi bozacak ölçüde derinleştirecek ve rekabet gücümüze ve böylelikle büyümemize zarar verecek ya da zorunlu kesintilerde yapılacak yeni bir artışla telafi edilerek şirketlerin marjlarının düşmesine ve fiyatların artmasına neden olacaktır.] (...) Her iki durumda da bir kısırdöngü söz konusudur: Rekabet gücümüzün azalması büyüme kapasitemizi düşürecek ve kamu harcamalarıyla GSYH'nın büyüme hızları arasındaki dengesizliği daha da artıracaktır. (...) Sosyal ödeneklerin ekonominin olanaklarına kıyasla çok hızlı artışı sosyal koruma sisteminin bizzat kendisini tehdit etmektedir. Hükümet sosyal harcamaların büyümesinin yavaşlatılmasını kazanımları korumak amacıyla istemektedir[2]."

Bu raporun kaleme alınışından bu yana siyasal ortam elbette değişti. Ancak raporda ortaya konulan sorunlar halen gündemde. Bu uzun alıntı sonuçta kökenleri ne olursa olsun tüm uzmanların büyük oranda paylaştığı bir duyguyu oldukça güzel bir biçimde ifade ediyor: Zorunlu kesintilerin mekanik olarak artmasına izin vermeyi sürdürmek artık mümkün değil. Öte yandan, reddedilemez olgulara dayanan bu yargı sorunun tüm boyutlarını ortaya koymamaktadır. Bu, esasen aşırı bütünleyici bir yargıdır. [Refah devletinin gelişiminin çarptığı ekonomik, finansal ve sosyolojik değişkenleri üstü kapalı biçimde üst üste bindirerek olanaklı ile olanaksızın karıştırılmasına neden olmaktadır.] Söz konusu değişkenler denk olmaktan uzaktır, farklı düzeylerde sorunları dile getirirler.

2) 8. Plan Raporu, Paris, 1980, s. 78-80.

Söz konusu olan bir bütçe dengesi sorunu (bütçe açığının varlığı) mudur yoksa bütçenin yeniden dağıtımı (primlerin işverenlerle ücretliler arasındaki paylaşımı, vergilerle primler arasındaki ilişki) sorunu mudur? Söz konusu olan yavaş büyüme durumuna bağlı "konjonktürel" bir sorun mudur, yoksa zorunlu kesintilerin belli bir oranı aşmasının fiziksel ya da sosyolojik olarak olanaksızlığı gibi daha "yapısal" bir sorun mudur? Soruyu böyle sormak aydınlatıcıdır. Eğer söz konusu olan geçici bir açığı gidermekse, ilgili kurumların yönetiminde bunların yapısını ve gelirlerinin tutarını hafifçe değiştirerek yapılacak bir iyileştirmeyle bu sorunu halledebileceğimizi umabiliriz. Eğer belirleyici olduğu varsayılan, şirketler için rekabetlerini olumsuz etkilediği yönünde yargılanan sosyal politika giderleriyse, sorunu bütçenin yeniden dağıtımında yapılacak değişiklikler bağlamında ortaya koyabiliriz: Doğrudan (net ücret) ile dolaylı ücret (sosyal ödenekler ve hizmetler) ilişkisinde daha yavaş artan bir bütünsel ücret gideri çerçevesinde yapılacak değişiklikler ve yeniden dağıtımının da bizzat inceleneceği vergi yükünün artışıyla (vergilendirme olarak adlandırdığımız durum) primlerin karşılanan artışının yavaşlatılması.

Her durumda kuramsal finansal çözümler mevcuttur. Ancak bunlar toplumsal ve siyasal nitelikte sonuçlar doğururlar çünkü her durumda bu çözümler bireyler, toplumsal kategoriler ve ekonomik etkenler arasında var olan toplumsal dengenin değiştirilmesini gerektirirler. Bu anlamda, refah devletinin gerçek bir bütçe krizinde olmadığını söyleyebiliriz. "Bütçe çıkmazı" deyişi esasen belli sayıda mal ve hizmetin katlanılabilir oranda toplumsallaştırılmasının derecesi sorununu ifade etmektedir.

Dolayısıyla merkez soru şudur: *Refah devletinin gelişiminin ve finansmanının gerektirdiği yeniden dağıtım derecesinin sosyolojik bir sınırı var mıdır?*[3] 1974'te Giscard d'Estaing, zorunlu kesintilerin % 40 sınırını aşması durumunda "büyük bir toplumsal değişim"in söz konusu olacağını söylüyordu. Zorunlu kesintilerin oranı bugün % 45. O halde sınırı mı yukarı çekmek gerekiyor? Fransız toplumunun, diğer ülkelerde olduğu gibi % 50 oranına ulaşamayacağından emin miyiz? 8. Plan'da olduğu gibi, "Zorunlu kesintilerin geçmişte sapması var olan türevi sürerse, bu durum Fransızlar tarafından tercih edilen inisiyatif ve sorumluluk toplumuyla uyumsuz hale gelecektir" diyebilir miyiz?

Geriye dönük olarak akıl yürütelim: Yirmi yıl önce kim zorunlu kesintilerin büyük bir toplumsal düzensizlik olmadan şu anki oranına ulaşaca-

3) Ayrıca belirtilmediği takdirde tüm vurgular yazara aittir. (ç.n.)

ğını öngörmeye cesaret edebilirdi? 1926'da Keynes'in Fransız Ekonomi Bakanı'na yazdığı mektupta[4] kamu harcamalarının milli gelirin çeyreğine ulaşmasının "siyasal açıdan" imkansızlığını dile getirdiğini hatırlayalım. 19. yüzyılda Leon Say'dan 20. yüzyılda Colin Clark'a dek, sosyal harcamalarda yeni bir artışı sistem açısından yapısal olarak katlanılamaz gören iktisatçıların listesi uzundur. Gerçekte bu sınırların sürekli genişlemesine karşın bu iktisatçıların her biri refah devletinin "sınırları"na halihazırda varıldığını düşünüyorlardı. Bu geçmişe yönelik saptamayı geleceğe yöneltebilir ve tam tersine bu sınırlarda yeni bir genişleme öngörebilir miyiz? Yoksa "gerçek" sınırlara hakikaten yakın mıyız?

Soruyu bu şekilde yöneltmek, yalnızca kötümser bir saptamaya karşılık iyimser bir saptama yapmaktan ibaret kalırsa sonuç olarak çok da aydınlatıcı olmayacaktır.

Öte yandan çarpıcı olan, refah devletinin sınırları hakkında yapılan bu "liberal" spekülasyonun, klasik marksist söylemin kapitalizmin çelişkileri ve krizler karşısında düştüğü çıkmazları ne derece yeniden ürettiğini saptamaktır: Kapitalizmin çöküşünün sürekli dile getirilmesinin bunu sonsuza dek geciktiremeyeceği ve bugün olmazsa yarın, ama mutlaka bir gün bunun gerçekleşeceği düşüncesidir. Refah devletine ilişkin Marksist çözümlemelerin büyük çoğunluğu esas olarak bu sınır-kopuş[5] düşüncesi üzerine temellenir. Temelde sorgulanması gereken, ister liberal ister marksist bakış açısından dile getirilsin, bir kopuş, bir eşiğin mekanik olarak aşılması, mantıksal ya da nesnel bir sınırın geçilmesi olarak kriz düşüncesinin kendisidir. Aynı niceliksel eşiğe çok farklı anlamlar yüklenebilir. Bir örnek verelim. 1974 başkanlık seçimleri sırasında tartışmanın merkezi devletleştirmelerdi. Hükümetin Ortak Program'ı tarafından öngörülen devletleştirmelerin ekonomik dengeyi ters yüz edeceği söyleniyordu. Bu devletleştirmeler, arzın % 5'ini toplumsallaştırarak bir yandan ekonomiye kaçınılmaz bir şekilde eşik atlatırken, öte yandan özel sektörün dinamizmine zarar verebilirdi. Oysa toplumsallaştırma, paradoksal olarak talep etkisiyle, sosyal harcamaların artışının sonucu olarak % 8'e yakın bir oranda çok daha hızlı biçimde arttı.

Ne var ki bunun aynı anlama gelmediği tüm Fransızlar için açıktır. Bu nedenle refah devletine sıkı sıkıya ekonomik ve finansal bir çözümlemeye indirgenmiş, aşılamaz *a priori* sınırlar konulamaz. 19. yüzyıl sonunun

4) Keynes, *Essais de persuasion* (İkna Denemeleri), Paris, 1933, s. 74.
5) Bkz. "Marksist refah devleti çözümlemesi", Ek: 7.

büyük Alman sosyal devlet kuramcısı Wagner, haklı olarak bütçe sorunlarının ve zorluklarının, yalnızca "uygarlık hareketi[6]"nin bir sonucu olmaları halinde sonuçta kendi kendilerine çözüleceklerini varsayıyordu. Bu da demektir ki, eğer sınırlar varsa yalnızca toplumsal ya da kültürel olabilirler.

Refah devletinin geleceği hakkında yapılacak sorgulamanın gerçek nesnesi toplumun kendisidir: Toplumsal bağlar ne derece esnektir? Toplumsal yapının katılığı ve esnekliği nasıl çözümlenmelidir?

Bu bakış açısından, refah devletinin gelişiminin devlet karşısındaki yeni kültürel tutumlarla (daha fazla bireysel özerklik isteği, anonim olarak büyük bir bürokratik makine tarafından yönetilme duygusu vb.) çelişkiye düştüğünü söylemek, çoğu kere belirsiz ve zor terimlerle toplumsal yapının evrimi hakkındaki temel sorgulamayı yinelemekten ibaret kalacaktır: Devlet, toplumsal olanı nasıl oluşturur ve parçalar, bireyler arasındaki ilişkileri nasıl biçimlendirir?

Eğer bir krizden söz edeceksek bunu ancak bu terimlerle yapabiliriz.

Aynı şekilde, refah devletinin etkinliği sorununu da bu açıdan anlamak gerekir. Etkinliğin azalışı, Illich'in kullandığı anlamıyla "karşı-üretkenlik" (contre-productivité) bağlamında çözümlenirse, bunun aslında büyük örgütlenmelerin tamamına uygulanabilecek genel bir karakteristik olduğu görülür: Bu açıdan büyük yönetimler esas olarak dev şirketlerden farklı değildir. Eğer geriye refah devletinin düşüş gösteren toplumsal başarısını ortaya koymak kalıyorsa[7], bunu da toplumsal yapının evriminden ve devletin bu yapıyla kurduğu ilişkiden başlayarak anlamaya çalışmak gerekir.

Bana öyle geliyor ki, her durumda, refah devletinin güncel sorunlarını öncelikle sosyolojik ve siyasal terimlerle ele almak gerekmektedir.

6) Bkz. "Bismarck ve Almanya'da "Sosyal Devlet"in kuruluşu" (Ek: 4)
7) Bu konuda referans için bkz. "Fransa'da zorunlu kesintiler" (Ek: 12)

2
Refah Devletinin Düşünsel Temelleri Sarsılıyor

Sınırların sorgulanması daima köklere döndürür. Refah devletinin geleceğini belirsiz kılan kuşkunun doğasını anlayabilmek için refah devletinin temellerine geri dönmemiz gerekir. Temelleri nasıl konumlandırabiliriz?

Benim hipotezim, refah devletini çok "kısa" bir tarihsel okumaya tabi tutarak dinamiğini anlamanın olanaksız olduğudur. Kısa okumadan, refah devletinin gelişimini 19. ve 20. yüzyılların kapitalizm ve sosyalizm hareketleri çerçevesinde konumlandırmayı anlıyorum. Refah devletini bir sosyalizm *ersatz*'ı, kapitalizmle sosyalizm arası, sosyal demokrasi girişimininin yerini tanımlayacak bir orta yol ya da kapitalizmin ekonomik ve sosyal dengesizliklerini düzeltmeye yönelik telafi edici bir hareket olarak okumak sonuç olarak çok aydınlatıcı değildir. Her iki durumda da yalnızca refah devletinin dinamiğini kapitalizmin dinamiğine göndermiş oluruz. Soru yalnızca yer değiştirmiş olur. Bilmece yalnızca konu değiştirir ve bu konu da en az ilki kadar anlaşılmazdır. Tam da bu nedenden dolayı liberal ve marksist kuramlar refah devleti hareketini kavramakta eşit ölçüde başarısızlığa uğramaktadır; başarısızlıklarını, daha önce belirttiğim gibi, refah devletinin sınırları üzerine geliştirdikleri söylemlerin doğası açıkça ortaya koyar.

Refah devletinin gücünün anahtarı, çelişkileriyle ve "mantık"ıyla ve buna eşlik eden sınıf çatışmasıyla kapitalizm değildir. Sırrı başka bir yerde, bizzat modern ulus-devlet hareketinde aramak gerekir. Bu hipotezi iki önermeyle belirginleştiriyorum:

1° 20. yüzyıl refah devleti "klasik" koruyucu devletin derinleştirilmiş ve genişletilmiş halidir.

2° Koruyucu devlet modern devleti özel bir siyasal biçim olarak tanımlar.

Şimdi bu iki önermeyi ele almamız gerekmektedir. 14. ve 18. yüzyıllarda düşünüldüğü haliyle modern devlet, koruyucu devlet olarak tanımlanır. Modern devleti, tüm eski siyasal egemenlik biçimlerinden ayıran budur[8].

Modernitenin formüle edilişinin iki örneği olan Hobbes'un *Leviathan*'ını ve Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'sini ele alalım. Bu iki düşünürün entelektüel mimarisini oluşturduğu yeni devlet, iki yönlü bir görevin yerine getirilmesi üzerine temellenir: Güvenliğin üretilmesi ve belirsizliğin azaltılması. Onlar için devleti düşünmekle bireylere korunma hakkını tanımak aynı şeydir, tek bir savın iki ayrı noktasıdır. Hobbes, "Cumhuriyet'in amacı kişilerin güvenliğidir," diyecektir. Bireyin doğuşuyla modern devletin doğuşu, böylelikle aynı hareketten kaynaklanır. Biri olmadan diğeri de olamaz. Bireyi bir yurttaş olarak, dolayısıyla haklarıyla var eden devlettir çünkü onları korumayı amaç edinir: Hak sahibi birey olmadan koruyucu devlet, koruyucu devlet olmadan haklarını gerçekleştiren birey olamaz.

Bu iki nokta arasında şalter görevi gören, "kişileri yabancıların saldırısına ve birbirlerine verebilecekleri zararlara karşı koruma yetisinde, ortak bir güç"(*Leviathan*)[9] ortaya çıkaran toplumsal sözleşmedir.

Siyasetin merkezi öznesi olarak tanınan bireyin ilk hakkı, yaşama hakkıdır. Birey, bu temel güvenceye –her türlü iç şiddet tehdidine karşı fiziksel bütünlüğünün korunacağı güvencesine– karşılık toplumsal sözleşmenin farklı biçimlerine göre katılımda ya da itaatte bulunur. Devlet aracılığıyla doğal durumdan uygar duruma geçiş iç barışın sağlanması anlamına gelir.

Ancak bireylerin söz konusu güvenliği aynı zamanda bir başka hakkın, mülkiyet hakkının da tanınmasını ve güvence altına alınmasını gerekti-

8) Başka bir yerde üzerinde çok daha geniş düşünülmesi gereken bir konu olan bu bölüm burada bilinçli olarak kaba hatlarıyla sunulmuştur.

9) Tricot, Paris, Sirey, 1971, s.117.

rir. Hobbes bu konuda şöyle yazmaktadır: "Esasen, Cumhuriyet'in olmadığı yerde, daha önce de göstermiş olduğumuz gibi, her insanın diğer insana karşı sürdürdüğü sürekli bir savaş söz konusudur: Her şey, onu güçle ele geçirene ve elinde tutana aittir; bu, ne *mülkiyet* ne *mal birliği*dir; *belirsizlik*tir (*Leviathan*[10]). Mülkiyet, bireyin ayrılmaz parçası, uzantısıdır; bireyi tanımlar ve aynı zamanda korur. "*Benim*, *senin* ve *onun* olanın belirlenmesi" olduğu içindir ki toplumsal şiddeti kısıtlar. Mülkiyet hakkı belirsizliği azaltır ve güvenliği üretir. Birey, mülkiyet ve koruyucu devlet ayrılamaz niteliktedir. Bu nedenle Locke, "İnsanların, uğrunda cumhuriyetler şeklinde birleştiği ve yönetime boyun eğdiği temel amaç *mülkiyetlerinin korunmasıdır*." (*İkinci İnceleme*[11]) diyecektir. Güvenlik üreten ve belirsizliği azaltan koruyucu devletin gücünü anlayabilmek için bu entelektüel temele gitmek gerekir: *Deyime verdiğimiz anlamıyla modern devlet, yalnızca koruyucu devlet olarak düşünülebilir* (önerme 1). Ancak bu koruyucu devlet anlayışından refah devleti anlayışına geçiş nasıl gerçekleşmiştir? Esasen refah devleti, koruyucu devletten çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir: Tek işlevi, kazanımların (yaşam ya da mülkiyet) korunması değildir, aynı zamanda olumlu edimler (gelirlerin yeniden dağıtımı, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, birtakım kolektif hizmetlerin yerine getirilmesi vb.) üstlenir.

Birinden diğerine geçiş, ikili bir radikalleştirme ve düzeltme hareketi olarak anlaşılabilir.

Refah devleti öncelikle bir radikalleştirme, yani "klasik" koruyucu devletin derinleştirilmesi ve uzantısı olarak anlaşılmalıdır.

Söz konusu radikalleştirme, 18. yüzyıldan itibaren demokratik ve eşitlikçi hareketin etkisi altında gerçekleşir. Yaşamın ve mülkiyetin devlet tarafından korunması genişleyerek yeni haklar doğurur. Örneğin İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 21. maddesi şöyle der: "Kamu yardımları kutsal bir borçtur. Toplum, ya iş vererek ya da çalışacak durumda olmayanlara yaşayabilecekleri olanakları sağlayarak muhtaç yurttaşların geçimini sağlamak zorundadır." Ekonomik ve sosyal haklar yurttaş haklarının doğal uzantısı olarak ortaya çıkarlar. "Gerçek yurttaş" yalnızca mülkiyet sahibi olansa, mülkiyet sahibi olmayan tüm yurttaşları "yarı-mülkiyet sahibi" yapmak, yani onlara da toplumun garanti ettiği güvenliğin dengini verecek sosyal mekanizmalar kurmak gerekir. 18. yüzyılın sonunda kesinlik kazanacak olan olguyu Locke daha önceden söylüyordu: "Mülkiyetin

10) *A.g.e.*, s.262
11) B. Gilson, Paris, Vrin, 1967, s. 146.

korunması yönetimin amacı ve toplum haline geldikleri andan itibaren insanların güttüğü amaçtır; dolayısıyla insanların bir şeyin mülkiyetine sahip olmalarını kesin olarak kabul etmek gerekir, aksi takdirde birleşerek elde etmek istediklerini kaybetmeleri söz konusu olur ki böylesi büyük bir saçmalığı savunmaya kimse cesaret[12] edemez."

Demokratik hareketin tek yapacağı, tüm bireylere tam yurttaşlık haklarını, seçme ve seçilme hakkını fakat aynı zamanda ister gerçek bir mülkle isterse bunun sonuçlarının yerine geçecek mekanizmalarla garanti altına alınacak ekonomik korunma hakkını talep etmek olacaktır. Bugün istihdam hakkı dediğimiz çalışma hakkının ilk formülasyonlarını, örneğin La Rochefoucauld-Liancourt tarafından 1790'da kurulan Dilencilik Komitesi'nin ünlü raporlarındaki tanımlamaları bu perspektifte değerlendirmek gerekir. Komitenin salık verdiği program, hem çalışma ve özellikle ulusal malların satılması yoluyla mülkiyet sahiplerinin çoğaltılmasını hem de yoksullar için kamu yardımı mekanizmalarının oluşturulmasını öngörüyordu[13].

Konvansiyon metinleri doğal olarak daha da ileri gidecekti, 11 Mayıs 1794 tarihli Barrère raporu bunu ortaya koymaktadır: "İyi düzenlenmiş bir Cumhuriyet'te her yurttaşın mülkü vardır, cesaret sadakayla gölgelenmez; yardımseverlik maskesine bürünmüş aristokrasi kölelik buyuramaz, dilenci sözcüğü tanınmaz ve yalnızca Cumhuriyet, bilgece düzenlemeler ve akılcı bir ekonomi yoluyla büyük evrensel hayırseverlik kanununu uygulayabilir. Evet, burada onların haklarından söz ediyorum çünkü örgütlenmekte olan bir demokraside herşey, yurttaşların tümüne; temel gereksinimlerinden daha fazlasını vermeye yönelmelidir. Bu hedefe, sağlıklı yurttaşların çalışması, çocukların eğitim görmesi, yaşlı ve sakatların ise kamusal yardımlardan yararlanması yoluyla ulaşılabilir. Unutmayalım ki; bir Cumhuriyet yurttaşı kendi toprağına, kendi mülküne basmadan adım atamaz[14]." 19. yüzyıl sonunda ilerleme yanlısı cumhuriyetçiler ve 1945'te var olan sosyal güvenlik sisteminin kurucuları da farklı bir şey söylemeyeceklerdi. *Refah devletinin, koruyucu devletin yalnızca bir uzantısı ve gelişmesi oluşu bu anlamdadır* (önerme 2). Elbette aynı biçimlere sahip oldukları ya da aynı kurumlara dayandıklarından değil bireyin ve bireyin

12) *A.g.e.*, s. 155.

13) Bu konuda daha kapsamlı açıklamalar H. Hatzfeld'in *Du Paupérisme à la sécurité sociale* (Yoksulluktan Sosyal Güvenliğe), Paris, Colin, 1971 ve Jacqueline Hecht'in "Trois Procurseurs de la Sécurité sociale" (Sosyal Güvenliğin Üç Öncüsü", *Population*, Ocak 1959 eserlerinde bulunabilir.

14) Aktaran Hatzfeld, *a.g.e.*, s. 280.

devletle kurduğu ilişkilerin temsili açısından aynı temeller üzerine kurulduklarından.

Refah devletini koruyucu devletle bağlantılandırarak konumlandırabilmek için bir öğenin daha hesaba katılması gerekir: bu öğe toplumun kendi kendini temsil edişine bağlıdır.

İlk devlet kuramları, organik bir toplum ve devlet temsili üzerine temellenirler: devlet ve toplum bir *gövde* biçiminde düşünülür, bu gövde iç içe geçmiş siyasal gövdeden ve toplumsal gövdeden oluşur, bunlardan ilki hem bütünün şekli hem de ikincisinin başıdır. Böylelikle buna karşılık gelen dayanışmanın ifade ediliş biçimlerinin, toplumsal gövdenin yoğunluğu içinde vücut bulduğu ve komşuluk, aile, kilise gibi en temel toplumsal ilişkilerin içine *işlendiği* düşünülür. Modern devletin kuruluş döneminde üzerine temellendiği birey savı esasen felsefi ve siyasaldır. Ekonomik ve sosyal boyutuyla, genişletilmiş bir birey temsilinin oluşumu ekonomi politik baskısı altında gerçekleşecektir. Bunun sonucunda daha "biyolojik" bir toplum temsili ortaya çıkacaktır: *pazar toplumu* temsili. Koruyucu devletin refah devletine evrimi, bu perspektifte Polanyi'nin deyimiyle belli bir *sosyal "kopartılma"nın* etkilerini kapatmaya ve düzeltmeye karşılık gelir. Buradan, ileriki sayfalarda tekrar bahsedeceğimiz üçüncü önerme ortaya çıkar: *Koruyucu devletten refah devletine geçiş, devlet temsilleri düzeyinde, toplumun kendini bir gövde olarak düşünmeyi bırakıp bir pazar olarak düşünmeye başladığı bir hareket olarak tanımlanır.*

Son olarak soruyu büyük modern siyasal laikleşme hareketi bağlamına oturtmak gerekir. Refah devleti deyişinin kendisi bile anlamlıdır[15]. Sözcük 19. yüzyılın ortalarına doğru belirmeye başlar ve o günün deyişiyle "Hıristiyan ekonomi politiği"nin bazı düşünürleri tarafından *ayıplama* anlamı yüklenerek kaleme alınır. Bundan dördüncü bir önerme çıkarıyorum: *Refah devleti, dinsel inayetin belirsizliğini devlet inayetiyle ikame etme fikrini ifade eder.*[16] Bu anlamda, devlet yalnızca tanrısal iktidar tarafından dağıtılabileceği düşünülen rastlantısal hayırları kendi düzenli yetkilerine dönüştürerek laikleşmesini tamamlar. "Doğal" eşitsizlikleri ya da kader şanssızlıklarını *hic et nunc* telafi etmeyi görev bilir. Refah devleti laik devletin son sözüdür: Koruyucu devletin kendini dinsel olandan bağımsız kılarak egemenliğini ilan edişininin ardından, refah devleti dinsel olanı kendine

15) Bkz. P. Rosanvallon, "Boisguilbert et la genèse de l'Etat moderne" (Boisguilbert ve Modern Devletin Doğuşu), *Esprit*, Ocak 1982.

16) Fransızca'da refah devleti anlamına gelen Etat-providence sözcüğünü oluşturan providence kelimesi aynı zamanda inayet anlamına gelmektedir. (ç.n.)

dahil ederek son izleri de siler. Yardımseverliğin ve korumacılığın belirsizliğinin yerini devletin düzenliliği alır.[17]

Sigorta tekniklerinin ortaya koyulması söz konusu hareketin etkisini doruğa taşıyacaktır. Koruyucu (güvenlik) devleti, (sigortacı) refah devleti haline gelebilecektir. Bu bakış açısıyla, sigorta teknikleri zaten görünmez elinkilerle çelişmemektedir. Son kertede sigorta tekniği, yalnızca görünmez elin bir tamamlayıcısı, bir değişkenidir. İki durumda da, yalnızca kişisel çıkarların gözetilmesine dayalı global bir düzende üretim söz konusudur. Görünmez el gibi sigorta da, "kesin bir iyilikseverlik"le aynı etkileri doğurur: Risklere karşı sigortalanmış her birey yalnızca kendi kişisel çıkarını gözetir, sonuçta bireysel kazalar kolektif olarak finanse edilmiş olur[18].

Bu dönüşüm, esas olarak olasılığın yönetimini en basit deyişle düşünülebilir kılan istatistiğin matematiksel kurallarının keşfine bağlıdır. Bu değişimin kökeninde Jacques Bernoulli'nin "Olasılık (...) bir kesinlik derecesidir" (14. Kısım, I. Bölüm) dediği eseri *Ars conjectandi* vardır. Bernoulli'nin saptaması önemlidir. Bundan böyle herşey pratik olarak değişebilir. Refah devleti gerçekten teknik olarak mümkün olur: Riskleri ve olasılıkları da, yapageldiği düzenlemelerle aynı serbestlikte yönetebilir. Huygens'in *De la manière de raisonner dans les jeux de hasard*'ından Concordet'nin *Mathématique sociale*'ine kadar Moheau'dan Quételet'ye tüm düşünürlerin çalışmaları, risk yönetimi tekniği ve istatistiksel olasılık denetimi konusunda yeni perspektifler ortaya koyar (bu yeni perspektifleri Bernoulli bir şekilde sezmiş ve keşiflerinin sivil, ahlâki ve siyasal işlere uygulanması için bir proje üretmiştir). Buradan son önermeme geçiyoruz: *İnayet düşüncesini devletle bütünleşebilecek şekilde kuramsal açıdan düşünülebilir ve pratik açıdan mümkün*

17) Hobbes daha önceden bu yönde yazmıştır: "Elverişsiz koşullar sonucunda pek çok kişinin çalışarak gereksinimlerini karşılayamaması durumu başgösterebilir, bu durumdaki kişiler hiçbir şekilde diğer bireylerin insafına terk edilmemelidir: *Doğa kurallarının gerektirdiği her ölçüde* bu kişilere bakmak Cumhuriyet'in kanunlarının görevidir. Esasen, engellilerle ilgilenmemek, bireyler açısından bir yardımseverlik eksiği olduğu kadar engellileri *son derece belirsiz bir yardımseverlik şansına* bırakmak da Cumhuriyet'in egemeni açısından bir eksikliktir." (Leviathan, s. 369). Tönnies bu temele dayanarak Hobbes'un Alman devletinin sosyalizmini "önceden biçimlendirmiş" olduğunu söyleyecektir. Bkz. Tönnies, *Hobbes. Leben und Lehre* (Hobbes, Yaşamı ve Öğretisi), 1896. Bu noktada, aynı şekilde Smith'in refah (providence) terimini kullanışındaki belirsizliğe uzanabiliriz. *Théories des sentiments moraux*'da (Ahlâki Duygulara Dair Kuramlar) Smith, dinsel ve yapaycı bir anlayışla mekanik bir anlayış arasında gidip gelir. Smith'de "görünmez el" kavramının evriminin merkezinde bulunan sorun da budur. Bu açıdan, refah pazarı ve refah devleti olarak iki paralel temsilden söz etmek meşru olacaktır.

18) Modern refah devleti sigorta *zorunluluğu*nu gerekli kılıyorsa da biz bu soruyu burada bir kenara bırakıyoruz. Bu konuda ilk sosyal yasaların oylanması sırasında yapılan tüm tartışmalara bakınız.

kılan, istatistiksel olasılık düşüncesidir. Refah devleti modern sigortacılık tekniklerinin meyvesidir. Alman sosyal devletinin en büyük kuramcılarından biri olan, *Verein für Sozialpolitik*'in (Sosyal Politika Birliği) kurucusu Adolf Wagner, devletin "en büyük doğal sigortacı" olduğunu yazacaktır[19].

Önermelerimi özetleyeyim:

1. *Modern devlet temel olarak koruyucu bir devlet olarak tanımlanır.*
2. *Refah devleti, koruyucu devletin bir uzantısı ve derinleştirilmiş halidir.*
3. *Koruyucu devletten refah devletine geçişe, toplumun kendini gövde modelinde düşünmeyi bırakıp kendini pazar modunda algılamaya başlaması hareketi eşlik eder.*
4. *Refah devleti, dinsel inayetin belirsizliğini devlet inayetinin kesinliğiyle ikame etmeyi amaçlar.*
5. *İnayet fikrinin devletle bütünleşmesini kuramsal olarak düşünülebilir ve pratik olarak mümkün kılan istatistiksel olasılık kavramıdır.*

Bu düşünsel ve tarihsel kıvrım önemsiz değildir. Refah devleti odaklı güncel sorgulamanın tartıştığı noktaların büyüklüğünü ve etkisini ortaya koyar. Aynı zamanda söz konusu refah devletinin kökeni ve dinamiği sorusunun aydınlatılmasına katkıda bulunur. Yazarların çoğu, yardım sistemlerinden 19. yüzyıl sigorta mekanizmalarına geçişin koşullarını saymakla yetinir ve modern refah devletinin öncüleri olarak sırayla 1. Elizabeth'i (1601'de ünlü yoksulluk yasalarını [*poor laws*] gerçekleştirmiştir), Bismarck'ı ve Keynes'i anarlar.

Koruyucu devletle refah devleti arasındaki ayrım ve ilişkilerin tanımlanması üzerine kurulu benim yaklaşımımsa refah devletinin neden sosyal, ekonomik ya da uluslararası (savaşlar) büyük krizlerin başgösterdiği 19. ve 20. yüzyıllarda geliştiğini daha iyi anlamaya yardımcı olur.

Marksist kuram bu fenomeni bilindik bir yolla açıklar. Devletin ekonomik ya da sosyal işlevlerinin gelişimi yalnızca kapitalist ekonominin gerekliliklerine ve çelişkilerine karşı bir yanıt olarak anlaşıldığında, refah devletinin krizler lehine gelişmesi ya kapitalin aşırı birikime olan eğilimine (değersizleştirme [dévalorisation] kuramı) karşı gerekli bir yanıt ya da toplumsal meşruiyet eksikliğinin giderilmesi (Habermas'ın ya da O'Connor'ın meşruiyet savları) olarak çözümlenir.

Bense, önceki çözümlememle tutarlı, daha felsefi ve siyasal başka bir açıklama öneriyorum. Refah devleti, *özellikle* kriz dönemlerinde sıçrayarak

19) Wagner hakkında bkz. Ek: 4.

ilerliyorsa bunun nedeni, *bu dönemlerin, toplumsal sözleşmenin az ya da çok açık biçimde yeniden formüle edildiği sınav zamanları* olmasıdır. Savaş deneyimi özellikle anlamlıdır. Bu dönemler boyunca ve bu dönemlerin sonunda herşey, toplumsal bir yeniden yapılanma gerçekleşmiş, dolayısıyla koruyucu devletin/refah devletinin doğası her defasında daha da vurgulu biçimde yeniden öne sürülmüş gibi gerçekleşir. Bu hareket özellikle Birinci ve İkinci Dünya Savaşları sonrasında belirginleşmiştir. 1942 Beveridge Raporu bu açıdan özellikle anlamlıdır. Rapor, sosyal güvenlik sistemi yoluyla gereksinimin ortadan kaldırılmasından *a practicable post war aim* (savaş sonrası uygulanabilir bir amaç) olarak söz eder. Söz konusu olan savaş zamanında barış hazırlığı yapmaktır (*planning for peace in war*). Gerekçelendirmesi şöyledir: "Her vatandaş, hükümetinin daha iyi bir dünya için çabaladığını hissettiği ölçüde kendini savaş çabasına adamaya daha hazır olacaktır[20]." Atlantik Şartı da hükümlerinin birinde aynı kaygıyı dile getirecektir. Savaş zamanında, demokrasilerin güçlerini toplumsal bağın doğasına bağlı kılan yakın ilişki sınanır. Bu, aynı zamanda modern siyaset felsefesinin büyük klasiklerinin çoğunda işlenmiş bir konudur.

Fransa'da Libération döneminde sosyal güvenliğin ortaya koyuluşu da bu yönde algılanacaktır. Komünist Çalışma Bakanı Ambroise Croizat bu güvenlikten söz ederken "Geçmiş bulunduğumuz korkunç sınavdan doğmuştur" diyerek kamuoyundaki genel kanıyı özetliyordu[21].

Birtakım düşünürler gibi, bunun yalnızca savaşı tek başına kazanamayacağını ve motive olmuş askerlerden oluşan bir halka ihtiyacı olduğunu bilen burjuvazinin bir hesabı olduğunu söyleyebilirdik. Ancak olguyu bu şekilde gerekçelendirmek anlamsızdır. Önemli olan motivasyon ya da baskılar değildir; temel olgu, devletle savaşın çıkar ortaklığıdır. Ülkenin geleceğinin söz konusu olduğu her büyük çatışma deneyimi, şu veya bu şekilde ulusun kuruluşu ya da temeli sorusuna dayanır. Refah devleti silahlı çatışma deneyimi sırasında yeniden dile getiriliyor ve genişliyorsa[22] bunun

20) *Social Insurance and Allied Services* Raporu (Sosyal Sigortalar ve Bağlı Hizmetler Raporu), s. 171. Beveridge Raporu hakkında bkz. Ek: 3.

21) 8 Ağustos 1946 tarihli *JO* (Resmi Gazete).

22) Öte yandan genişleyen, yalnızca refah devletinin "sosyal" işlevleri değildir. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları aynı zamanda devlete daha geniş ekonomik müdahalecilik fırsatı yaratmıştır. *Warfare* devleti *welfare* devletine eşlik eder. Bu konuda bkz. Richard M. Titmuss, *Essays on the "Welfare State"* ("Refah Devleti" Üzerine Denemeler), Londra, Unwin UB, 1963, 2. bası.

Aynı şekilde, her yönde var olan risklerin artışı nedeniyle gelişen sigorta mekanizmaları da bu buhranlı dönemlere rastlar. Bkz. örneğin Birinci Dünya Savaşı'nın ekonomik ve toplumsal tarihi bağlamında bu konuda bir dizi çalışma içeren *War and Insurance* (Savaş ve Sigorta), Londra, 1927.

nedeni, herşeyin sanki toplumun hayal edilen kökenlerine, toplumsal paktın formüle edilişine geri dönüyormuş gibi gerçekleşmesidir. Bu dönemlerde bireylerle devlet arasındaki temel sözleşmenin sembolik değişimi yeniden dile getirilir. Devlet tarafından garantilenen koruma borcu daha *gözle görülür* biçimde vurgulanır (Bkz. örneğin sosyal korumacılık sistemlerinin ortaya konulmasında önemli bir tarihsel rol oynayan, savaş kurbanlarına yönelik borç sorunu).

Daha da genelleştirirsek, koruyucu devlet/refah devletinin gelişimi toplumsal birlik ve bölünme sorusuyla bağlantılıdır. Örneğin 19. yüzyılda, sürekli olarak sosyal politikanın amacının "toplumsal Saint-Barthélemy"yi, yani aslında doğal hale, belirsizlik ve iç savaş durumuna geri dönüşü önlemek olduğu söylenecektir[23]. 19. yüzyılın tüm "sosyal ekonomi politiği", Sismondi'nin ardından "Toplumsal düzen devam eder çünkü siyasal gövdeye ait olanların büyük çoğunluğu kendi güvenliklerini düzende bulur; ve hükümet de yalnızca onlara, herkesin beklediği bu ayrıcalığı herkes adına sağlamak için vardır[24]" savını hatırlatacaktır.

Bu nedenle refah devleti hakkındaki kuşku, yalnızca onu yöneten ekonomik dengelerin düzenlenmesi odaklı bir bakış açısıyla anlaşılamaz. Söz konusu edilen yalnızca devletin genişlemesi ya da sosyal harcamaların ağırlığı değildir. Söz konusu kuşku, çok daha derin bir sarsılmayı ortaya koyar: Sorgulamanın nesnesi, toplumun devletle olan ilişkileridir. Eğer kriz varsa, ancak bu anlamda vardır.

Fakat bu kriz neden bugün ortaya çıkmaktadır? Çıkış noktası yalnızca kamu harcamalarının artışındaki basit bir dengesizlik gibi gözükürken, neden bu denli radikal bir sarsılmadan söz ediyoruz?

Bana göre bunun üç olası açıklaması var:

1° "Gereksinimlerden kurtulma" programı sınırsız olsa da, refah devleti halihazırda eşitsizliklerin önemli oranda azaltılmasını sağlamıştır. Bu açıdan amaçlar sorusu (eşitlik, kolektif refah) belirginleşir. Bu bağlamda, *toplumsal erek olarak eşitlikten kuşkulanılması* söz konusudur. Buna paralel olarak devletin büyük arabirimler yoluyla güvenlik ve dayanışma üretimi

23) Bu konuda bkz. E Buret, *De la misère de la classe laborieuses en France et en Angleterre* (Fransa'da ve İngiltere'de İşçi Sınıflarının Sefaleti Üzerine), 1840, yeniden bası, Paris, 1978, 2. cilt. Bu soru Louis Chevalier'nin yaklaşımının merkezinde yer alır, *Classes laborieuses, classes dangereuses* (İşçi Sınıfları, Tehlikeli Sınıflar), yeniden bası, Paris, 1978.

24) Sismondi, *Nouveaux principes d'une économie politique* (Ekonomi Politiğin Yeni İlkeleri), yeniden bası, Paris, Calmann-Lévy, 1971, s. 63.

daha bulanık görünmektedir. *Mekanik dayanışmanın sınırları* hakkında bir sorgulayış söz konusudur.

2° Ekonomik kriz bağlamında toplum daha az dışsallaştırılmıştır, büyüme toplumsal kayganlaştırıcı rolünü oynamayı bırakmaktadır. Toplumsal bağ ve "birlikte yaşama" sorusu daha doğrudan sorulmaktadır. Ancak paradoksal olarak kriz patlayıcı değildir, toplum "soğukkanlılığını" korumaktadır. Hipotezime göre refah devletinin toplumsal sözleşmenin yeniden formüle edilişine dair hiçbir sembolik öğe olmaksızın soğukkanlılığa ve mekanikliğe doğru ilerleyişi bir hastalık doğurmaktadır.

3° Daima refah devletine saldıran ve onu kötüleyen birtakım çıkar grupları olmuştur. Ancak toplumsal uzlaşma, refah devletinin var olmasına ve büyümesine neden olmuştur. Değişen, söz konusu saldırıların daha önce refah devletinin ilerlemesine ilgi gösteren birtakım fikir gruplarında da yankı bulmasıdır. Başka bir deyişle, sağın hedef olduğu eleştirilerle solun memnuniyetsizliklerinin kesişmesi söz konusudur diyebiliriz. Refah devletinin otuz-kırk yıldır dayandığı, *Keynesci uzlaşma* diyeceğim uzlaşmanın terimlerinin değişmesi söz konusudur.

Refah devletinin düşünsel temellerinin sarsılmasını daha açık bir biçimde tanımlayabilmek için şimdi ele almamız gereken bu farklı noktalardır. Çünkü, esasında, refah devletinin öncelikle hesabının görülmesi gereken alan düşünsel alandır.

3
Amaçlar Hakkındaki Kuşku

Daha önce göstermiş olduğumuz gibi, *sınırlar* çerçevesinde bir refah devleti krizi yaklaşımı, bu sınırların göreceli, oynak, anlaşılamaz göründüğü ölçüde faydasız kalmaktadır. Sınırlardan bahsetmek, öte yandan refah devletine tahsis edilebilecek bir "program"ın olabileceğini varsaymak anlamına gelir. Refah devleti bu programı tamamladığında sınırlarına gelecektir. Bazıları üstü kapalı biçimde böyle akıl yürütmektedir. Örneğin 8. Plan'ın Sosyal Güvenlik ve Aile Komisyonu'nun raporu şöyle der: "Fransız sosyal koruma sistemi, dünyanın en kapsamlı sosyal koruma sistemlerinden biridir ve kusursuz olmamakla birlikte belli bir olgunluğa ulaşmıştır.[25]" Bu görüş, iktisatçılar arasında da oldukça yaygındır. Amerikalı John Logue, önemli bir makalesinde "refah devletinin, başarısızlıklarının değil başarılarının kurbanı[26]" olduğunu yazar. Hastalık, işsizlik ve büyük sosyal riskler manzarasını alt etmeyi başardığında refah devletinin genişlemesi ve refah devleti reformu azalmaya yüz tutan marjinal bir fayda olmaktan öteye gitmeyecektir: "Sosyal güvenlik sisteminin kendisinin

25) Paris, la Documentation Française, 1980, s. 209.

26) John Logue, "The Welfare State: Victim of its Success" (Başarısının Kurbanı Refah Devleti), *Daedalus*, Güz 1979.

olduğu yerde diş protezlerinin karşılanmasını iyileştirmeye ne gerek var?" Bu yaklaşım hiçbir şekilde ikna edici değildir. Refah devletinin dinamiği, esas olarak *sınırsız bir program* temeline dayanır: *Toplumu gereksinimden ve riskten kurtarmak*. Refah devletinin meşruiyeti bu temele dayanır. Bu program, tüm sosyal korumacı sistemlerinin gelişiminin merkezinde yer alır. Tavsiyeleri günümüz İngiliz sosyal güvenlik sisteminin yapısına temel teşkil eden ve felsefesi sosyal demokrasilerde yapılan reformların büyük çoğunluğuna esin kaynağı olmuş ve halen olmaya devam eden 1942 tarihli ünlü Beveridge Raporu'nu, *Social Insurance and Allied Services*'ı (Sosyal Sigortalar ve Bağlı Hizmetler) açalım. Raporu sarsan esas konu, Roosevelt'in 6 Ocak 1941 tarihli *Dört Özgürlük Hakkında Mesaj*'ında kullandığı ünlü deyişle "gereksinimden özgürleşmek" (*freedom from want*) tir. Bu yaklaşım Fransa'da özellikle sosyal güvenlik sistemimizin kuruluşuna önayak olan yorulmaz şahıs Laroque tarafından büyük ölçüde yeniden gündeme getirilmiştir.

Toplumun gereksinimden özgürleştirilmesi programı neden sınırsızdır? Çok basit bir nedenden dolayı: Bu program yalnızca siyasal mutluluk arayışı sorusunu ekonomik dile çevirir. 1793 Anayasası[27] "Toplumun amacı ortak mutluluktur" diyordu. Refah devletinin gereksinimden özgürleşme aracı olarak tanımlanması aynı ifadenin yararcı (ütilitarist) dile çevrilmiş halidir.

Ne var ki mutluluk kavramı gibi, gereksinim kavramı da en az yandaşı tatmin kavramı (bir gereksinimi karşılamak, onu tatmin etmektir) kadar belirsiz ve karışıktır. Gereksinim kavramı, *yaşamını sürdürmek* (temel fizyolojik gereksinimlerin karşılanması) kavramıyla *bolluk* (gereksinimlerin yok edilmesi) kavramı arasında gidip gelir. Bu bakış açısından koruyucu devlet, yaşamın sürdürülmesinin garanti edilmesine (fiziksel yaşamın korunması), refah devletiyse tüm vatandaşlar için "asgari" bir bolluğun garanti edilmesine karşılık gelir. Ancak bu asgari nokta nedir? Asgari kavramı, tarihsel tanımı itibariyle evrimseldir çünkü daima "ortalama" olarak kabul edilen toplumsal duruma göre belirlenir. Yaşamın sürdürülmesine yapılan gönderme bırakıldığı anda –ya da yaşamın sürdürülmesi de göreceli olarak kabul edildiğinde– temel ya da birincil gereksinimlerin karşılanmasına karşılık gelecek asgari bir yaşam düzeyi belirlemenin hiçbir "nesnel" normu olamaz. Gereksinimler sistemi toplumsal dinamikle karışır. Temel olarak gereksinimler sistemi, yalnızca bir toplumsal bölünme durumunun ifadesi

27) Fransız Anayasası kastediliyor. (ç.n.)

olarak vardır. Bir farklılığın ve bu farklılığı azaltma arzusunun varlığı saptamasından doğar: gereksinimler diyalektiği, tamamiyle eşitleme ve farklılaştırma sosyal dinamiği[28] tarafından yapılandırılır. *Bu nedenle gereksinimler kavramı, toplumsal ilişkiler konseptinin fazlaca tekrarından başka bir şey değildir.*

Bu ölçüde, refah devleti programı doğal olarak sınırsızdır. Gereksinimlerden özgürleşme ancak bu diyalektiğe son verilmesiyle, kimliğinin çözülmesiyle mümkündür. Gereksinimden özgürleşme düşüncesi, eşitlik düşüncesini yineler. Refah devleti bu anlamda modern demokratik ve eşitlikçi kültürün ürünüdür.

Refah devletinin sınırlarına yönelik güncel sorgulayışı bu noktadan başlayarak anlamak gerekir. Fiziksel ya da organizasyonel eşiklerin araştırılması üzerine kurulu tüm mekanik ya da niceliksel çözümlemeler kısmen doğrulanabilir ancak yayılarak ve karışarak doğan ve gelişen sorunun kalbine –söz konusu refah devletinin eşitlikçi dinamiğinin *anlamı* hakkında sorulan radikal sorunun yükselişi– ulaşmazlar.

Refah devleti, zorunlulukların ve hiçbir şekilde engellenemez görünen bir hareketin getirisi olan düşünsel iç mantığının baskısıyla gelişmiştir. Bugün tıkanmış görünen de bu gizli güçtür. Neden?

Burada, ekonomik rasyonalitemizin temel öğelerini ters yüz etmeye olan eğilimi ölçüsünde ekonomik krizin etkilerinden bahsedilebilir. Ancak sorunu doğuran, büyümedeki yavaşlamanın kendisi değil, toplumun farkına varmadan değiştirdiği, geleceğiyle kurduğu ilişkidir. Bu anlamda *geleceğin temsillerinin krizi* söz konusudur. Gelecek artık bir eğilimin hedeflenmesi, bir hareketin tamamlanması, toplayıcı bir ilerlemenin gerçekleşmesi ya da bir ilk sözün yerine getirilmesi olarak düşünülememektedir. Bu açıdan, refah devletinden duyulan kuşkunun bir nevi toplumsal hayal gücü zedelenmesine bağlı olduğunu saptamak çarpıcıdır. Toplumsal hayal gücü şimdilerde boşalmaya yüz tutmuştur. Hiç kimse gelecekteki sosyal ilerlemelerden bahsetmemekte, yeni bir etabın amaçlarını koymamakta, somut ütopyalar betimleme riskini göze almamaktadır. Egemen olan, tehdit edildiklerinde kazanımların korunmasına yönelik perspektiftir. En iyi olasılıkla, krizin yeni etkilerine karşı kazanımların sağlamlaştırıl-

28) Hegel bu doğrultuda şunları yazmıştır: "Bir yandan asimilasyon –taklit– olarak eşitlik ihtiyacı, öte yandan farklı bir işaretle kendini değerlendirme olarak eşit ölçüde var olan, kişisel olana duyulan gereksinim, sırasıyla, gereksinimlerin çoğalmasının ve genişlemesinin gerçek birer kaynağı haline gelirler.(*Principes de la philosophie du droit* [Hukuk Felsefesinin İlkeleri], Paris, Gallimard, 1940,§ 193).

ması önerilmektedir. Buna karşın, tarihsel olarak işçi hareketi ve sosyalist hareket, hem var olan sosyal kazanımları korumaya yönelik savunma dilini hem de yeni ve bazen çok uzak görünen amaçlara ulaştıracak mücadelelere yönelik saldırı dilini *aynı anda* kullanmayı bilmiştir. Ancak artık bu durum söz konusu değildir. Refah devleti artık, yeni ufukların açılmasıyla öne çekilmemektedir. Aynı şekilde, bazılarının muhafazakâr geriye dönüş isteği, bazılarınınsa geleceği tasarlayamama yeteneksizliği tarafından tamamen kapana kıstırılmakta, tuzağa düşürülmektedir.

Ne var ki bu açıklama yeterli değildir. Söz konusu olan yalnızca toplumun geleceğiyle olan ilişkisi değildir. Refah devletinin amaçlarından duyulan kuşkuyla dile getirilen, toplumsal yapının kendisinin geleceğidir. Çünkü sorulan soru, toplumdaki eşitlik sorusudur. Bütün demokratik toplumları işleten temel soru budur.

Refah devletini sarsan temel bir kuşku varsa, o da *eşitliğin hâlâ geleceği olan bir değer olup olmadığı* kuşkusudur. Yeni olan, bu sorunun toplumların ediminin doğal amacını oluşturduğu uzun bir dönemden sonra olumlu anlamda, hatta naif bir biçimde yöneltilmesidir.

Bu eşitlik değeri, hukuksal ve sivil (herkesin yasa önünde eşitliği) veya siyasal (seçme ve seçilme hakkı) bir norm bağlamında kullanıldığında düşünsel açıdan sorunsuz –ancak bu, zorlu toplumsal mücadelelerin yokluğu anlamına gelmez– işlemiştir. Eşitlik değerinin edindiği amaç, her keresinde açıkça tahsis edilebilir ve tanımlanabilir nitelikte olmuştur. Ne var ki iş eşitlik değerine, mantıksal açıdan tamamlayıcı nitelikte olan ekonomik ve sosyal bir anlam yüklemeye geldiğinde durum aynı olmamıştır. Bunun nedeni öncelikle eşitlik çalışmasına sonsuz bir alan açılmasıdır, ki bu alan, daha sonra da döneceğimiz gibi, Pazar toplumuyla birlikte genişleyen toplumsal "commensurabilité"* ölçüsünde giderek genişleyecektir. Ancak bir diğer neden, eşitlik değerinin ekonomik ve sosyal alanda sivil ve siyasal alanda olduğundan çok başka bir şekilde işlemesidir. Eşitlik değeri bu alanlarda olumlu değil olumsuz yönde işlemiştir. "Sivil ya da siyasal eşitlik isteği" herkes için *özdeş* bir normun belirlenmesi anlamına gelir. Eşitliğin amacı, sivil ya da siyasal statü farklılıklarının ortadan kaldırılmasıdır. Ekonomik ya da sosyal eşitlik isteğiyse kendini başka bir yönde gösterir: *Eşitsizliklerin azaltılması* isteği olarak ifade edilir. İki yaklaşım simetrik değildir: bir yanda özdeşleştirici eşitliğin üretimi öbür yanda özdeşleştirici bir amaç olmaksızın eşitsizliğin azaltılması söz konusudur.

* Aynı ölçü ile ölçülebilirlik. (ç.n.)

Bugün ekonomik eşitsizliklerin azaltılmasının temel bir sosyal amaç olmadığını –en azından herkesin önünde– söyleyecek kimse bulamayız. Ancak yine hiç kimse bu alanda özdeşleştirici eşitliği de dile getirmemektedir. Demokratik toplumlardaki temel paradoks budur. Refah devletinin düşünsel temellerinin sarsılmasını bu paradoks temelinde okumamız gerekir. Sanki demokratik ve eşitlikçi kültürümüzün temelinde bir çatlak oluşmaya başlıyormuşçasına, bu belirli çevrede bir şeyler kıpırdanıyor.

Söz konusu kültürel çatlağın, eşitlik konusunda duyulan kuşkunun doğurduğu sonuçlara geçmeden önce temel nedenlerini açığa çıkarmaya çalışabiliriz. Dört neden sayacağım:

– İlk anlamıyla koruyucu devlet sorusu giderek daha merkezi bir soru olarak algılanma eğilimindedir. Büyük şehirlerin güvenliği, büyük teknolojik risklerin (mesela nükleer kazalar) önlenmesi, uluslarası durumun istikrarsızlığı karşısında bir gücün dile getirilmesi.. Bugün, devlet isteğinin temel çizgilerini bunlar oluşturmaktadır, hissedilen ve talep edilen aciliyetler bunlardır. Demokrasi öncesi çağa dönüş denemeleri bundan kaynaklanmaktadır. Güvenlik talebi, eşitlik talebini göreceleştirme eğilimindedir. Bu, krizin gerileyen yanıdır. Herşeyi açıklamaz.

– Refah devletinin yakın geçmişteki gelişimi, temel olarak, üretimin yavaş büyümesiyle kamu harcamalarında hedeflenen artış hızı arasındaki açıklığın sonucudur. Bu, istenmeden gerçekleşmiş, mekanik bir ilerlemedir. Bu gelişime hiçbir sosyal hareket, ayaklanma ya da patlama eşlik etmemiştir. Tarihsel olarak ilk kez böyle bir olay olmaktadır. Önceleri refah devletinin her ileri adımı güçlü bir toplumsal işarete bağlı gerçekleşmiştir: toplumun düzenini tehdit eden sosyal krizler ya da toplumun geleceği sorusunu ortaya atan askeri çatışmalar. Bugünse böyle bir şey söz konusu değildir. Yeniden dağıtım ve yardım mekanizmaları, kararlı bir siyasal niyet olmaksızın artmıştır. Refah devleti ne burjuvazinin hesapları (toplumsal bir "patlama"yı önlemek) ne yeni işçi hakları istemi sonucunda ilerlemiştir. Aynı şekilde, ekonomik masrafının *hiç kimse için* gerçek bir siyasal karşılığı yokmuş gibi görünmektedir. Kesintiler, toplumsal uzlaşmanın yeniden formüle edilişine dair en ufak bir sembolik öğe olmaksızın artmıştır. Bu nedenle, bunun sonucunda otomatik olarak eşitsizliklerin azalması, daha az meşru görünmektedir: Toplumun kendi hakkında dile getirdiği bir istek ya da bir sözle gerçekleşmemiştir. İlk kez, neredeyse utanç verici niteliktedir, temel toplumsal aktörler rahatsız edici derecede suskundur (yönetim kademelerindekilerin alım gücünün düşüşü karşısında takınılan tutum bunu açıkça göstermektedir).

– Refah devleti bütçesi on yıldan bu yana, vergi mükellefi sayısındaki hızlı artış sonucunda derin bir sarsıntıyla karşı karşıya kaldı. Gelir vergisi vergilerin yalnızca % 20'sini temsil ediyor, vergilerse zorunlu kesintilerin ancak yarısını oluşturuyor. Sıkı sıkıya ekonomik bir bakış açısından, vergi ödeyen kişilerin sayısındaki artışın gelir üzerindeki etkisi böylelikle oldukça sınırlıdır. Ancak zorunlu kesintilerin en görünen dolayısıyla en hassas kısmı söz konusudur. Artan sayıda kişi, kendini doğrudan korumacı devlet sistemine dahil hissetmektedir. "Başkaları"nın ödemesini sağlamanın yeteceği düşüncesi anlamını yitirmiştir. Yeniden dağıtımın yalnızca uçtakiler (en zengin ve en yoksul olanlar) için söz konusu olmadığı ve çok daha geniş ve dağınık bir getirisinin olduğu, toplumsal gövdenin tamamını ilgilendirdiği herkes için giderek daha çok açıklık kazanmaktadır: söz konusu olan "büyük" ve "küçük" eşitsizliklerin azaltılmasıdır. Birtakım tıkanmalar bu düzeyde gerçekleşmekte ve belli bir adaletsizlik hissi doğmaktadır. Toplumbilimciler[29], esasında her bireyin kendini yalnızca altında ya da üstündeki uzaktakilerle değil yakınındakilerle, kendi "referans grubu"yla kıyaslama noktasına getirildiğini söylüyor. Eşitlikçi paradoks en güçlü etkilerini bu bağlamda üretir ve eşitlik duygusu farklılık arzusuyla en çetrefilli biçimde bu bağlamda karışır. Demokratik toplumlara içkin gerilim en derin biçimde bu ara alanlarda sınanır. "Küçük" gelir eşitsizliklerinin mekanik olarak azaltılması, meşru ya da gayrimeşru olarak algılanan farklılıklar yaratan çok sayıda diğer etmenin (kişisel yardım ya da aile durumu için ödenen miktarlar, başkalarının sakladığı gelirlerin bilinmesi vb.) parçaladığı bir toplumsal bağlamda gerçekleştikleri ölçüde daha az kabul edilebilir olurlar. Pek çok durumda "küçük" eşitsizliklerin mekanik olarak azaltılması, bu nedenle adaletsiz olarak algılanır. Devletin kriterleriyle bireylerin kriterleri arasında sabit bir adil kesinti kriteri saptayabilmek için gerekli uyum yoktur[30].

– Refah devleti talebi bugün artık tek sosyal koruma yolu olarak görülmemektedir. Toplum, ekonomik yapıların evriminin (emek pazarının bölünmesi) ve toplumsal müzakere yapılarının baskısı altında giderek daha çok katmana ayrılmakta, oligopolleşmekte, parçalanmaktadır. Bu koşullar altında önemli olan, yalnızca tek kurtarıcı oymuş gibi refah devleti tara-

29) Bu konuda harika bir makale için bkz. Philippe Bénéton, "Les frustrations de l'inégalité" (Eşitsizlik Öfkesi), *Avrupa Sosyoloji Arşivi*, cilt 19, 1978.

30) Öte yandan bu, çok yeni bir sorun değildir Ancak bugün tatmin edici bir yanıt olmaksızın, kuvvetli biçimde hissedilmektedir: Hiçbir kolektif açıklamaya konu olmamakta ve bilinçlerde gömülü olarak kalmaktadır.

fından korunmak değil, aynı zamanda olabilecek en iyi katmana ya da oligopole yerleşmektir. Kendi açısından devlet de toplumun loncalaşmasına eşit ölçüde katkıda bulunmaktadır. Bütünsel bir toplumsal uzlaşma üzerine nasıl temelleneceğini bilmediği ya da temellenemediği zaman, devlet toplumsal kategorilerle ilgili düzenlemeleri çoğaltmakta ve bu yolla meşruiyetinin azalmasına dahi katkıda bulunmaktadır. Refah devleti içinde *müşteri gözeten bir devlet* oluşmaya başlamaktadır.

Bu farklı etmenler biraraya geldiğinde, toplumsal bağı, "birlikte yaşama"yı neyin oluşturduğu sorusu yeni sözcüklerle sorulmakta, *demokratik akıl* daha radikal biçimde sınanmaktadır. Refah devletini sarsan kuşku bu kesişim alanında ortaya çıkar: Görünen ve bilinen herşeye rağmen, hâlâ refah devletinin *sonuç itibariyle* neye hizmet etmesi gerektiğini tam olarak bilmiyoruz. Kendine refah devletinin "nereye kadar" gideceğini sormak, aslında toplumun neye benzemesi gerektiğini söyleyebilmektir. Toplumun geleceği için bir projesinin, ya da belki daha da derinleşirsek geleceğini yönlendirmesi için bir yönteminin, yani bireylerin ve grupların aralarında geliştirmek isteyecekleri ve geliştirebilecekleri ilişkilerin olması demektir. Soru şu hale gelir: Demokratik aydınlık çağına girmeyi bilecek miyiz? Toplum kendine hangi dayanışma normlarını vermektedir?

4
Mekanik Dayanışmanın Sınırları

Refah devletinin düşünsel temellerinin sarsılması aynı zamanda bir *dayanışma krizi*ne karşılık gelir. Toplumsal loncalaşma eğilimi, vergiler ya da primler açısından dar kategoriyel tepkilerin gelişmesi bunun göstergesidir. Bu fenomenin, bireysel davranışların evriminden yola çıkılarak anlaşılamayacağı açıktır: Bireyler daha bencil ya da daha az cömert olmamışlardır. Bu toplumsal olguyu sosyolojik terimler bağlamında anlamaya çalışmak gerekir.

Şu açıklamayı öneriyorum: Yeniden dağıtımın ve dayanışmanın düzenlenmesinin temel öğesi olan refah devleti büyük bir *arabirim* gibi işler: Bireylerin ve grupların karşılıklı ilişkisinin yerine geçer. Aynı şekilde, kendini gruplar için bir veri, onlardan bağımsız ve özerk bir sistem gibi sunar ancak finansal işleyişi açısından yalnızca her bireyi etkileyen kesintiler ve ödeneklerin toplamının etkileşiminden doğar.

Yapısını meydana getiren reel toplumsal bağlardan kopartılmış olan, söz konusu refah devletinin ortaya koyduğu dayanışma düzenlemesi giderek daha soyut bir hale gelmektedir. Refah devleti mekanik olarak gerçek bir toplumsal ilişkiler sisine doğru ilerlemektedir[31]. Mekanik dayanış-

31) Bu noktada marksist refah devleti çözümlemesini büyük ölçüde genişletmek durumundayız. Marksist çözümleme refah devletini bir arabirim olarak alıyorsa da, onu yalnızca sınıf ilişkilerini saklama ve sınıfların çatışabilirliğinin derecesini düşürme stratejisinin bilinçli bir

madan[32], bu anlamda söz edilebilir. Bu koşullar altında bireylerin ve grupların bütçeye katkılarının azaltılması ya da sınırlandırılması yönündeki istekleri, etkilerinin toplumsal anlamından tamamen ayrı tutulabilmektedir.

Böylelikle arabirimlerin gelişmesi ve uygunsuz toplumsal etkilerin çoğalması karşılıklı olarak doğar. Arabirim, sorumsuzluk ve toplumsal geri çekilme üretir.

Farklı nitelikte iki örnek ele alalım: Yeraltı ekonomisinin gelişmesi ve bireysel edimlerin "bileşim etkilerinin" çoğalması. Thomas Schelling[33] bir eserin tamamını söz konusu bileşim etkilerini betimlemeye ve çözümlemeye adamıştır: Bu etkilerden birini, döşek benzetmesini alalım. Bir otoyol köprüsü üzerinde, bir kamyonun tepesinden düşen bir döşek yüzünden trafik tıkanmış olsun. Bu durumda yüzlerce araba yavaşlamak zorunda kalır ve oluşan tıkanıklık yüzünden zaman kaybeder. Ancak döşeğin ucuna geldiklerinde onunla ilgilenmeyerek yeniden hızlanırlar. Kimse durmayı düşünmez. Paradoks, bileşim etkisi, sürücülerin her birinin, birinin döşeği kaldırarak kaybedeceği zamandan daha çok zaman kaybedecek olmasıdır. Bu tipik ve yaygın bir toplumsal israf vakasıdır. Bu uygunsuz durum nasıl analiz edilir ve çözülebilir? Schelling'e göre "Sonuç kötüdür çünkü pazar yoktur". Eğer birinin otoyol köprüsü üzerinde "mülkiyet hakkı" olsaydı döşeği kaldırmak ve buna karşılık böylece zaman kazanacak olan sürücülerden birkaç kuruş tahsil etmek onun ve aynı zamanda sürücülerin yararına olurdu.

Bu yönde akıl yürüttüğümüzde, pazar ilişkilerinin genelleştirilmesinin sınırı yoktur. Bütün bu küçük sorunları çözmek için gerekli olan "mülkiyet hakkı" sayısını ve yaratacağı masrafı düşünelim! Ancak sonuçta "zararlı etkiler"de gerçek bir azalma olacak mıdır? Hayır, çünkü bu vakada ücret sisteminin kendisi bir arabirim gibi işlemektedir. Ekonomik aktörler arasına yerleşip aralarındaki ilişkileri düzenliyor oluşu daha az toplumsal israf ya da nesnel bir davranış düzenlemesi yanılsaması uyandırabilir ancak sistemin kendisi bireysel davranışların ve güç ilişkilerinin sonucudur.[34]

ürünü olarak görür: Refah devleti bir araç, sınıf ilişkilerini bulandıran bir alettir. Bu mekanizmanın asıl işlediği yer, toplumsal ilişkiler sisteminin bütünüdür, ki bu bütünü yapılandıran yalnızca sınıf çatışması mekanizması değildir.

32) "Mekanik dayanışma" ifadesi burada Durkheim'ın *Toplumsal İşbölümü*'nde kullandığı anlamda (küçük boyutlu, geleneksel bir toplumda kolektif inançlar sistemi tarafından üretilen benzerliklerle oluşan dayanışma) anlaşılmamalıdır.

33) *La Tyrannie des petites decisions* (Küçük Kararlar Tiranlığı), Paris, PUF, 1980. Söz konusu etkilerin 18. yüzyılın başından bu yana görünmez el kuramlarının merkezinde yer aldığını hatırlatalım. (bkz. Özellikle Mandeville)

34) Bkz. Jean-Pierre Dupuy ve Jean Robert, *la Trahison de l'opulence* (Bolluk Aldatmacası), Paris, PUF, 1976.

Döşek örneği izleğinde her bireyin ücretini ödediği için bir "ihmal hakkı"na sahip olduğunu düşündüğünü düşünebiliriz ancak bu davranışın yayılması ayakbastı parasını yükseltecek ve böylelikle diğerlerini cezalandıracaktır. Böylece pazar, nesnel görünüşünün arkasında muammalı bir gelir dağıtımı gerçekleştirecektir. Ancak öte yandan, pazarın bu genişlemesini reddetsek dahi, bu perspektiften refah devletinin gelişimi de eşit ölçüde sınırsızdır, bunun sonucunda doğurduğu bileşim etkileri katlanarak artar. Bütünüyle refah devleti (% 100 zorunlu kesinti) paradoksal olarak şeffaf bir toplumsallaşma sağlamayacak, aksine toplumsal ilişkilerde genelleştirilmiş ve kesin bir bulanıklığa neden olacaktır; tam dayanışmaya değil maskelenmiş bir herkesin herkesle savaşı durumuna varacaktır.

Dayanışma, pazar mekanizmalarının otomatik sonucu (*homo economicus*'u reel insan katına yükselten yöntemsel liberalizmin yarattığı yanılsama) ya da refah devletinin işleyişinin mekanik sonucu olarak anlaşılamaz. Dayanışma ancak, dile getirdiği toplumsal ahlâk *toplumsal ilişkilerde asgari bir görünülebilirliğe* dayanıyorsa gerçekleşebilir.

Yeraltı ekonomisi de aynı çerçeve içinde çözümlenebilir[35]. Hem olumsuz bir toplumsal geri çekilişi (vergiden ve primlerden kaçma) hem de olumlu bir doğrudan dayanışma biçimleri ve özerk edim şekilleri ortaya koyma isteğini ifade eder. Bu iki yönü devlet açısından ayırmak zordur.

Bu perspektifte, *refah devleti krizi toplumsal dayanışmanın mekanik ifadesinin sınırlarına karşılık gelir.*

Bu soruyu daha derinden anlayabilmek için toplumbilimsel çözümlemeyi izlemek ve refah devletinin toplumu "biçimlendirme" yollarını incelemek gerekir.

Öncelikle, devletin gelişimini bireyin gelişimine tarihsel olarak bağlayan bağı düşünsel olarak tanımamız gerekir. Siyasal ve yasal bir kategori olarak birey doğmadan korumacı devlet düşünülemez ve olanaksızdır. Buna karşılık korumacı devlet, vergi devleti olarak ancak bireyleri, gözlemleyemediği ekonomik değişimlerin içinde gerçekleştiği reel toplumsal gruplardan (geniş aile, değiştokuşa dayalı komşuluk ilişkileri vb.) giderek ayırma yoluyla kurulabilir. Korumacı devlet için zenginliği ve değişimleri görünür kılmak, gözünden kaçan büyük yeraltı ekonomisini azaltmak ve böylelikle başarılı olabilecek tek vergiyi –toplumdaki zenginliklerin dolaşımına endekslenmiş vergiyi– toplayabilmek söz konusudur. Modern dev-

35) Bkz. P. Rosanvallon, "Le Développement de l'économie souterraine et l'avenir des sociétés industrielles" (Yeraltı Ekonomisinin Gelişimi ve Sanayi Toplumlarının Geleceği), *le Débat*, sayı 2, 1980. Ulus ötesi yardımlaşma ağları için ayrıca bkz. *Futuribles*, ocak 1981.

let, pazar ekonomisi ve toplumu, yani merkezi ekonomik kategori olarak birey olmadan tek kelimeyle var olamaz.

Refah devleti yalnızca, söz konusu bireyin toplumsal olanın merkezi figürü olarak korunması hareketinin izinden gider ve onu genişletir. Amacı, bireyi halen dahil olduğu şüpheli, baskıcı dayanışma ağlarından çekip çıkartmaktır: *refah devleti toplumsal olanı sadeleştirerek bireyi özgürleştirmeyi ister.* Refah devleti için bireyin özgürlüğünü kısıtlayan, profesyonel ya da toplumsal yapıların bütününü yok etmek söz konusudur. Özgürlük, tam bireyin gerçekleştirilmesi olarak algılanır. Le Chapelier, bugün artık yalnızca "her bireyin özel çıkarı ve kamu yararı"[36] olmadığını söylüyordu. Koruyucu devletle refah devleti arasındaki en büyük fark budur. İlk durumda birey –ve dolayısıyla devlet– sınırlandırılmıştır, örneğin yardım ve bağış işlevleri ister din, ister lonca isterse komün bağlantılı olsun geleneksel dayanışma ve toplumsallık biçimleri içinde gerçekleştirilir. Bir siyasal biçim olarak koruyucu devlet bireyi tanır, oysa sivil toplum halen gövde yapısındadır (İngiliz *poor laws* [yoksulluk yasaları] bu nedenle büyük ölçüde yerel düzeyde uygulanmıştır).

Koruyucu devlet, tam bireyin ortaya çıktığı anda refah devleti haline dönüşmek zorundadır. 1793 Anayasası[37], "kamu yardımlarının kutsal bir borç olduğunu" söylüyordu. Devletsel bir yardım anlayışı, toplumsal ilişkiler açısından en radikal bireyciliğin kaçınılmaz sonucudur.

19. yüzyıl liberalizminin aynı zamanda bireyci ilkeyi dile getirmek ve devlet müdahalesi düşüncesini yardım ve yardımseverlik alanına taşımak istemesiyle düştüğü çelişkiyi bu noktadan yola çıkarak anlamak gerekir. Öte yandan 19. yüzyılın yoksulluğu, çoğunlukla, dayanışma mekanizmalarının devlet tarafından toplumsallaştırılmasında doğal uzantısını bulamayan bireysel özgürlüğün (özellikle "çalışma özgürlüğü"nün), dile getirilişindeki bu ikilikle açıklanmıştır. Bu; Buret'de, Villeneuve-Bargemont'da, Gérando'da bulabileceğimiz geniş konulardan biridir. Gérando açıkça şöyle yazacaktır: "Yoksulluğu her açıdan önleyebileceğimiz tek bir toplum durumu vardır: eskilerin kölelik rejiminde, feodal sistemde, loncalar rejiminde olduğu gibi emeğin köleleştirildiği, alt sınıfın bağımsızlığından vazgeçtiği, buna karşılık efendilerinin ahlâki onuru ve hatta maddi varlığının önemli bir kısmı uğruna zorunlu korumasıyla güvenliğini satın alacağı bir toplum. Bu durumda esas olarak yoksul olmayacaktır çünkü hiçbir şekilde kadersizlik ya da refah şansı yoktur"[38].

36) Loncaların kaldırılması yasasının sunumu sırasında yaptığı 14 Haziran 1791 tarihli konuşma.

37) Fransız Anayasası kastediliyor. (ç.n.)

38) Aktaran Hatzfeld, *De la bienfaisance publique* (Kamusal Hayırseverlik).

"Çalışma özgürlüğü"nü koruma kaygısı taşıyan, dolayısıyla işçi derneklerine düşman olan 19. yüzyıl liberalleri için bu çelişkiyi aşmak güç olmuştur. Ancak İkinci İmparatorluk sırasında Le Chapelier yasasını iptal eden koalisyon yasasının oylanması sırasında açıkça düzenlemeye gidilebilmiştir. Emile Ollivier bu yasa tasarısı hakkındaki raporunda Le Chapelier yasasınının altında yatan toplumsal felsefeye anlamlı bir eleştiri getirir. Le Chapelier'nin 1791'de "Yalnızca bireylerin özel çıkarları ve kamu yararı vardır" sözlerini hatırlatır. Le Chapelier loncaların yardımlaşma sandıklarını eleştiriyordu. "Yaşamak için çalışma ihtiyacında olanlara iş yaratmak ve muhtaçlara yardım etmek ulusun görevidir," diyordu. Ollivier şöyle yanıt verecekti: "Chapelier'nin sunduğu bu kuramın temelinde Fransız Devrimi'nin temel yanılgısını buluruz. Merkezileşmenin aşırı artışı, sosyal hakların ölçüsüz genişlemesi, sosyalist reformcuların abartıları buradan kaynaklanmakta; Babeuf, refah devleti kavramı, her şekliyle aydın despotluk buradan çıkmaktadır[39]." Bu nedenle geleceğe yönelik kuruluşlar ve yardım sandıkları refah devletinin avukatı olarak düşünülüyordu: burjuva sınıfı bunu devletin büyümesini sınırlayıp devletin dikey toplumsal "borcu"nu yatay bir dayanışma düzenlemesine dönüştürerek geçici bir çözüm yolu olarak görüyor, işçi sınıfıysa bunu sınıflı bir devletten ne beklemesi gerektiğini bilmediği bir ortamda gücünü artırmak için bir yol olarak düşünüyordu.

Ancak bu soru yalnızca toplumsal mücadelelerin merkezinde yer almıyordu. Bu sorunun aynı zamanda büyük bir kuramsal sorun –devletçilik ve bireycilik arasındaki ilişkiler sorununu– teşkil ettiğini vurgulamak önemlidir. Daha sonra tekrar döneceğimiz bu sorun, liberalizmin kuramsal çürüklerinden biridir ve önemli sonuçlar doğurmuştur. Toplum=bireylerin toplamı önermesi baştan koyulduğunda[40] *liberalizm dahilinde sosyolojik bir düşünme mümkün olamaz.*

39) Emille Ollivier, *Commentaire de la loi du 25 Mai 1864 sur les coalitions* (25 Mayıs 1864 Tarihli Koalisyonlar Yasasının *Yorumu*). Bu konuda ayrıca bkz. Emile Laurent, *Le paupérisme et les associations de prévoyance* (Yoksulluk ve Yardım Dernekleri), Paris, 2. Baskı, 1865, 2 cilt.

40) Durkheim'ın eserinde pek çok kere denediği normatif bir sosyoloji kurma denemesinin zorluğunu buradan anlayabiliriz. Durkheim şöyle yazar:

a) "Gerçek şudur ki, devlet bireyi özgürleştirmiştir. Gücü arttığı ölçüde, bireyi, onu içine çekmeye çalışan aile, kent, lonca vb. yerel ve özel gruplardan kurtaran devlettir. Bireycilik, devletçilikle eş adımlarla yürümüştür." *Revue philosophique*, Sayı: 48 (1899), *Textes*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, M. III, s. 171. Bu "tarihsel" bir saptamadır.

b) Devleştirilmiş bir devletin içine almaya ve zaptetmeye çalıştığı, sonsuz bir düzensiz bireyler sürüsünden oluşan toplum gerçek bir sosyolojik canavardır. (...) Bir ulusun istikrarı, ancak devletle bireyler arasında, bireylere onları hareket alanına çekebilecek ve toplumsal yaşama dahil olmalarını sağlayacak kadar yakın olacak bir dizi ikincil grubun varlığına bağlıdır. (*De la division du travail social*'in [Toplumsal İşbölümü Üzerine] ikinci basımının önsözü, Paris, PUF, 1967, s. XXXII-XXXIII. Buysa, "siyasal-sosyolojik" bir dilektir.

19. yüzyılın sonuna doğru refah devleti gerçek anlamıyla ortaya çıkmaya başladığında, devlet istemi mekanizmalarına kendilerini ifade etme ve özellikle gerçekleştirme olanağı sağlayan demokratik hareket ekonomik olanın toplumsal olanın içine "doğal" bir biçimde yeniden dahil edilmesi olarak anlaşılabilir. Bu dahil ediliş, dayanışma mekanizmalarının toplumsal dokudan dışlanmasının bedelini ödeyecektir. Söz konusu dışlanma bir ilerleme, devrimci ideallere geri dönüş (19. yüzyıl sonu cumhuriyetçilerinin, 1789 Fransız Anayasa Meclisi'nin ya da daha sonra Sismondi gibi iktisatçıların yazılarından anlaşılacağı gibi, koruyucu devlet/refah devleti ideallerine sürekli olarak gönderme yaptığını belirtebiliriz) olarak istenmiş ve algılanmıştır, ki bu da muhtemelen ilk aşamada haklı bir davranıştır.

Bugün devlet arabirimi büyük ölçüde bulanıklaşmıştır ve özellikle mekanik dayanışmanın ifade mekanizmaları ara toplumsallık biçimlerinden giderek daha çok kopmaktadır. Bunun sonucunda, refah devletinin toplumsal hizmetlerinin masrafı, daha az merkezileşmiş bir düzeyde gerçekleştirildiklerinde yaratacakları masrafa oranla giderek artmaktadır. Örneğin yaşlı bir kimsenin hastanede bakılma masrafı, alışmış olduğu toplumsal çevrede kalması durumunda doğacak masraftan çok daha yüksektir. "Toplumsal meslekler"in gelişmesiyle doğal olarak büyüyen bu kolektif hizmetlerin "profesyonelleşmesi", öte yandan mekanik dayanışmanın masrafının artması sonucunu doğurmaktadır.

Mekanik dayanışmanın tek sonucu, arabirim fenomenlerinin gelişmesi sonucunda doğan zararlı etkiler değildir. Mekanik dayanışma, sosyolojik olarak benimsenmediği için aynı zamanda ekonomik açıdan da giderek daha başarısız bir tablo çizmektedir. Devletin en önemli yardım kaynağı olduğu bireylerin artan biçimde yalnızlaşması, özerklik kaybı *refah devleti* krizini beslemektedir. Eğer eşik ve sınırlar bağlamında konuşacaksak, bunu sosyolojik olarak anlamak gerekir. Dayanışma krizi, refah devletinin gelişmesi sonucunda mekanik olarak ve kendiliğinden, istenmeden doğan toplumsal dokunun çözülmesi, ya da daha açık söylersek parçalanmasından kaynaklanmaktadır. Artık devlet ve bireyler arasında yeterince "toplumsallık" yoktur. Bu nedenle refah devletinin sınırları, temel olarak talebin toplumsallaştırılma derecesinden (zorunlu kesintilerin yüzde oranı) değil, ortaya koyduğu toplumsallık *biçimlerinden* yola çıkarak anlaşılmak zorundadır.

5
Keynesçi Denklemin Değişimi

Refah devletinin genişlemesi kırk yıldan bu yana "Keynesçi denklem" koruması altında gerçekleştirilmiştir. Keynes tarafından geliştirilmiş olan, ekonomik ve sosyal açıdan etkin bir devlette ekonomik büyümenin zorunluluklarıyla daha fazla toplumsal hakkaniyet gerekliliğinin tam denkliği ilkesine dayanır.

Burada, *Genel İstihdam, Kazanç ve Para Kuramı*[41] gibi son derece karmaşık bir eseri özetlememiz elbette söz konusu değildir. Bahsedilen denklemin ne anlama geldiğini kavramamızı sağlayacak birkaç noktayı belirtmek yeterli olacaktır. Öncelikle Keynes'in otuzlu yılların kriz ortamında yazdığını anımsatalım. Amacı, büyük bir işsizlik oranıyla tanımlanan bir ekonomi için bir tam istihdam koşullarına geri dönüş kuramı oluşturmaktır. Çıkış noktası, neoklasik denge kuramının sürekli ve yüksek bir işsizlik oranına çözüm üretmeye yetmediği ve klasik ekonomik çarelerin durumu düzeltmekte başarısız olduğu saptamasıdır. Keynes, "Çalışmamızın temel amacı istihdamı belirleyen etmenlerin ortaya koyulmasıdır" diye yazar.

41) *Théorie générale de l'emploi, de l'intéret et de la monnaie*, 1936, Fransızca çevirisi: Paris, Payot, 1963.

Bu etmenler Keynes'e göre doğrudan "efektif talebe" (ödeme gücü bulunan talebe) bağlıdır; işsizlik, yatırım yetersizliğiyle birleşik tüketim yetersizliğinden kaynaklanır.

Dolayısıyla devlet, ister doğrudan (kamu harcamaları) ister dolaylı (özellikle vergi ve kredi politikaları yoluyla) biçimde bu iki işlevi uyarma rolü oynamalıdır.

Bu sıkı sıkıya ekonomik çözümleme, eserin "Genel Kuramın Ulaştırabileceği Toplumsal Felsefe Üzerine Son Notlar"[42] bölümünde sunulan bir dizi sonuç doğurur.

Keynes'in burada söyledikleri sonuç bölümünde yazdıklarıyla aynı anlamdadır: "İçinde yaşadığımız ekonomik dünyanın iki önemli kusuru, ilk olarak tam istihdam koşullarının gerçekleştirilememesi, ikinci olarak da zenginlik ve gelir dağılımının keyfi oluşu ve hakkaniyet içermeyişidir. Ortaya koyulan kuramla bu kusurların ilki arasındaki ilişki açıktır. Ancak kuramın ikinci kusura da değdiği iki önemli nokta daha vardır." (s. 386). Keynes'in bundan sonra geliştirdiği iki noktayı şöyle özetleyebiliriz:

– Tüketim eğiliminin artışı, tam istihdam politikası için temel bir amaçtır. Ne var ki "zengin sınıfın tüketim eğilimi zayıftır çünkü gelirleri harcamalarını büyük bir farkla geçmektedir". Dolayısıyla miras haklarının servet eşitsizliklerini azaltacak şekilde artırılması ekonominin ve istihdamın gelişmesi için uyarıcı olacaktır. Keynes, "Böylece servet eşitsizliklerinin en büyük toplumsal gerekçelendirmelerinden biri ortadan kalkar. Bu, tezimizden bağımsız başka birtakım nedenlerin belli koşullarda servetler arasındaki belli bir eşitsizliği gerekçelendiremeyeceği anlamına gelmez. Ancak tezimiz, şu ana dek reformların tamamlanabilmesi için büyük bir ihtiyatlılık gerektiğine dair olan inanışımızın temel nedenlerinden birini ortadan kaldırmaktadır. Özellikle miras haklarını ele alış biçimimizi etkilemektedir. Çünkü gelir eşitsizliğini gerekçelendiren birtakım saptamalar aynı şekilde miras eşitsizliğini gerekçelendirmez" diye yazar (s. 387).

– Yatırım dalgası faiz oranlarındaki düşüşün etkisiyle yükseldiğinden, "en avantajlı politika, faiz oranlarını kapitalin marjinal başarı eğrisine göre tam istihdam gerçekleşene dek düşürmektir" (s. 388). Bu saptamanın çok önemli bir sosyolojik sonucu vardır: "Rantiyenin hızla yok olmasına ve devamında kapitalistin elinde bulunan, baskıcı, enderliğinden dolayı kapitale atfedilen değeri sömürme gücünün hızla yok olmasına" neden olur. "Bize göre kapitalizmin evrimi içinde rantiyecilerin varlığı,

42) Kuram'ın XXIV. bölümü.

tüm etkileri gerçekleştikten sonra son bulacak bir ara dönemi temsil etmektedir. Rantiyenin yok oluşu, bu sistem içinde başka değişimlere de neden olacaktır." (s. 389-390).

Keynes saptamasını özetleyerek tam istihdam için gerekli olan tüketim eğilimi seviyesini düzenleyebilmek için devletin vergi politikası ve faiz oranlarının belirlenmesi yollarıyla müdahale etme noktasına geldiği sonucunu çıkarır. Ancak faiz oranlarına dair banka politikasının yaratacağı etki yatırımın en yüksek değerine ulaşması için yeterli kabul edilmediğinden, devlet aynı zamanda yatırımı uyaracak şekilde de müdahale etmelidir. Keynes, "Tam istihdamın yaklaşık olarak garanti edilmesinin tek yolunun, yatırımın yeterli oranda toplumsallaştırılması olduğunu düşünüyoruz" der (s. 391).

Keynesçi denklemi bu anlamda anlamak gerekir. Büyüme ile refah devletinin gelişimi arasındaki ilişki, ancak buradan yola çıkılarak düşünüldüğünde çelişkiden kurtarılabilir. Mantıksal olarak toplumsal ilerleme ve ekonomik başarı elele gider. Keynes, ekonomi kuramının dar alanında, bu iki öğe arasındaki eski hasımlığın üstesinden gelir. Böylece klasik denge doktrininin savunucularıyla Sismondi'nin ardından saf pazar mantığının toplumsal açıdan yıkıcı etkilerinin giderilmesi gerektiğini dile getirmekle yetinen "sosyal ekonomi" partizanları arasındaki tartışmaya son verir. Keynes toplumsal olandan –yani toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinden– ekonomik dinamiği içten yapılandıran temel öğeyi anlar. Diğer bir deyişle kuramı, oluşum hareketi sırasında dahi, kapitalle emek arasındaki ilişkileri bütünler. Keynes'e göre büyüme koşullarına dair yeni bir anlayış ve sınıf ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi ayrılamaz niteliktedir.[43]

Bu koşullar altında refah devleti –ekonomik müdahale, toplumsal yeniden dağıtım ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinden sorumlu devlet– yalnızca bir sınıf mücadelesi "konusu" değildir, toplumsal ilişkilerde ekonomik gereklere bağlı yeni ve nesnel bir durumu dile getirir.

Öte yandan Keynes'in, oluşturduğu yeni ekonomik kuramın ortaya koyduğu bu yeni anlayışın tek başına buna karşılık gelen ekonomik ve toplumsal yeniden düzenlemeyi başlatmaya yetmeyeceğini düşündüğünü belirte-

43) Christine Buci-Glucksmann haklı olarak şöyle yazar: "Keynesçi devlet, tek yapısal gelişim modeline (devlet/ekonomi) indirgenmekten uzaktır; kesinkes bizzat tahakküm ve mücadele biçimlerinin dönüşümüne bağlı bir hegemonya düzenleyicisidir (kitle devleti)", *Défi social-démocrate* (Meydan Okuyan Sosyal Demokrasi); Paris, Maspero, 1981, s. 130.

Bu konuda ayrıca bkz. A. Negri, "John M. Keynes et la théorie capitaliste de l'Etat en 1929" (John M. Keynes ve 1929 Yılındaki Kapitalist Devlet Kuramı), *Classe ouvriere contre l'Etat* (İşçi Sınıfı Devlete Karşı), Paris, Galilée, 1978.

lim. 1940'ta şöyle yazıyordu: "Kapitalist bir ekonominin tezlerimi doğrulayacak büyük değişimi gerçekleştirebilmesi için yeterli harcamayı ayarlaması, bir savaş çıkmadıkça, siyasal olarak saf dışı görünmektedir"[44]. Gerçekten de Keynesçi politikalar ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında uygulamaya geçirilebilmiştir. Roosevelt'in New Deal'i yalnızca Keynesçi denklemin bazı sınırlı öğelerini (esas olarak devletin ekonomik ve endüstriyel müdahalesi boyutunu), formüle edilmeden önce, hayata geçiriyordu.

Bu saptama kesinlikle çok önemlidir; refah devletinin gelişiminin Keynesçi aşamasını yalnızca kapital mantığıyla çözümleyemeyeceğimizi gösterir. Ne var ki Marksist refah devleti çözümlemelerinin büyük çoğunluğu bu doğrultudadır. Bu çözümlemeler, refah devleti gelişimini yalnızca ve açıkça kapitalist birikimin belli çelişkilerini aşmaya yarayacak bir *araç* olarak algılayacak olan burjuvazinin "saf bir siyasal zekâ"sı olduğunu varsayar. Refah devleti, kapitalizme göre işlevsel olarak düşünülür: Kapitalizmin uzantısı, ona gerekli olan "koltuk değneği"dir.

Bense tam tersine, Keynes'in biraz uyanıkça olan bu saptamasının refah devletinin gelişiminin aynı zamanda, ister açık ister kapalı biçimde formüle edilmiş olsun bir toplumsal uzlaşmaya bağlı olduğunu anımsattığını düşünüyorum. Refah devletinin öğelerini doğuracak ve –yalnızca "mantık" yeterli olmadığından– pratik olarak gerçekleşmesini sağlayacak olan, ortak savaş deneyimidir.

Marx ve Keynes arasındaki ilişkiyi[45] ancak bu ölçüde kavrayabiliriz. Bu iki düşünürün ortak noktası, kapital ve emek ilişkilerini aynı anda düşünmeleri, "ekonomi"nin bu iki öğenin içiçe geçişinin sonucu olduğunu anlamış olmalarıdır. Marx bu hareketi sürekli bir çelişki olarak çözümler, kapitalizmin çelişkilerinde her *geçici* çözüm yeni çelişkilerin dile getirilmesi sonucunu doğurur: Ona göre, gelişmeye devam eden sınıf mücadelesidir, çelişki ancak proleteryanın zaferi ve böylelikle sınıfların ve dolayısıyla sınıf çatışmasının yok olmasıyla çözülebilir. Keynes'e göreyse tam tersine, devletle ekonomi arasındaki ilişkilerin yeniden tanımlanmasıyla, toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlenmesiyle (eşitsizliklerin azaltılması ve rantiyenin ortadan kaldırılması yoluyla) göreceli olarak *istikrarlı* yeni bir ekonomik dengenin koşullarının bulunması olanağı vardır.

Keynesçi refah devletiyle sosyal demokrasi arasındaki ilişkiyi yeni bir bağlamda kavrayabilmek ancak buradan yola çıkılarak mümkündür. Daha

44) Aktaran Negri, *a.g.e.*
45) Bu konuda bkz. P. Mattick, *Marx et Keynes* (Marx ve Keynes), Paris, Gallimard, 1972.

önce açıkça gösterilmiş olduğu gibi[46], sosyal demokrasi devleti, işvereni (kapital) ve sendikaları (işçi sınıfı) birbirine bağlayan *toplumsal uzlaşma* düşüncesi üzerine kuruludur: İşçi sınıfı, yeniden dağıtımdan sorumlu sosyal bir devletin ve etkin bir toplumsal müzakere sisteminin varlığına karşılık üretim ilişkilerine (özel mülkiyet) itiraz etmemeyi kabul eder. Keynes bir başka bakış açısından yola çıkarak benzer bir çerçeveye varır. Onun için talebin artan bir bölümünün, büyük oranda özel kalan bir arz bağlamında toplumsallaştırılması söz konusudur ("Devletin, üretim araçlarının mülkiyetiyle uğraşmaktan çıkarı yoktur"[47] der).

Kırk yıldan bu yana büyük demokrasilerle diğer "burjuva, liberal ya da muhafazakâr" demokrasilerdeki refah devleti arasında yapı değil, derece farklılıklarının olmasının nedeni budur. Sosyal demokrasiler Marksist olmaktan çok Keynesçidir çünkü *istikrarlı* toplumsal uzlaşma düşüncesi üzerine kuruludurlar, kapitalizmin ortadan kaldırılması[48] sorusunu artık düşünmemekte ya da yalnızca biçimsel olarak düşünmektedirler. Buna karşılık burjuva demokrasileri liberal olmaktan çok Keynesçidir. Bu "benzerlik", siyasal münavebenin muhafazakâr ve sosyal demokrat hükümetler dizisi biçiminde geliştiği ülkelerde açıkça bellidir. En azından Bayan Thatcher'a dek İngiltere örneği karakteristik özelliktedir. Muhafazakârlar bazı zamanlarda birtakım şirketleri özelleştirmişse (arzın toplumsallaştırılmasının azaltılması) de, talebin toplumsallaştırılması hareketinde hiçbir değişikliğe gitmemişlerdir; bu sonuncu nokta üzerinde yapılan azaltmalar daima sınırlı olmuştur. Crossman bu konuda, "Toplumu devletçiliğe taşıyan akımlar engellenmek için çok fazla güçlüdür, muhafazakâr partiyse daima Kral Canute rolü için fazla uyanık bir siyasal sezgisi olduğunu kanıtlamıştır"[49].

Bir anti-kriz mekanizması olarak algılanan Keynesçi politika, bugün ekonomik kriz yüzünden sorgulanmaktadır. Kriz "reçeteleri" işsizliği azaltmakta otuzlu yılların klasik siyaset çareleri kadar zorlanmaktadır. Keynesçi

46) J.-A. Bergougnoux ve B. Manin, *la Social-Démocratie ou le Compromis* (Sosyal Demokrasi ya da Uzlaşma), Paris, PUF, 1979.

47) *A.g.e.*, s. 392.

48) Bu olgu, sendikalarla sosyal demokrat siyaset adamları arasındaki görüşmelerin pek çoğunda açıkça ortaya çıkar. Görüşmeler için bkz., F. Fejtö, *la Social-démocratie quand meme* (Herşeye Rağmen Sosyal Demokrasi), Paris, lafont, 1980.

49) R. H. Crossmann, "L'Avenir du travaillisme" (Emekçiliğin Geleceği), *Nouveaux essays fabiens*, Paris, Ed. Ouvrieres, 1954, s. 88.

Canute, gücünü kanıtlamak için gelgitin ayaklarına vardığında duracağını ve denizin yükselmeyeceğini duyurmuştu. Büyük bir kalabalık eşliğinde kumsala geldikten sonra, boğulmamak için geri çekilmek zorunda kalmıştı.

kuram da güncel fenomenleri açıklamakta elli yıl öncesinin klasik kuramı kadar yetersizdir. Yani Keynes denklemi artık işlememektedir. Bunu eşzamanlı olarak refah devleti krizi ve sosyal demokrasinin çöküşü izlemektedir.

Keynes denklemindeki bu tıkanma öncelikle yatırım ya da tüketim desteği yoluyla atılım politikalarının büyümesi üzerindeki etkilerinin önemli oranda azaltılmasında kendini göstermektedir. Bu düşüş, ekonomilerdeki, "dış baskıları" ekonomi yönetiminin temel anahtarı haline getiren açılmaya bağlıdır. Ne var ki bu bağlamda, ekonomik başarı (rekabet gücü) ve toplumsal ilerleme (eşitsizliklerin azaltılması ve talebin artan ölçüde toplumsallaştırılması) kısa vadede yeniden çelişmektedir. Bu fenomen, daha önce çözümlemiş olduğumuz, toplumsal yapıda gidilen değişikliklerle –toplumsal uzlaşma verileri– birikmektedir.

Yani refah devletinin gelişiminin sürdürülmesi üç aşamada zan altındadır: Ekonomik, toplumsal ve kültürel açılardan.

Bu nedenle güncel sorun şu şekilde formüle edilmelidir: *Keynesçi denklemin kırk yıl önce yarattığı etkileri bugün yaratacak yeni bir sosyo-ekonomik denklem tanımlanabilir mi?*

Otuzlu yıllarda yaşanan kriz, refah devletinin güçlenmesi sonucunu doğurmuştu; bugün yaşanan krizse liberalizm yaratma eğilimindedir. Neden? Düşünülebilecek ve mümkün olan tek yol liberalizm midir?

Şimdi bu sorulara yanıt vermemiz gerekiyor.

İkinci Bölüm

Refah Devleti Eleştirisinden Devletsiz Toplum Kuramına Liberalizm

1
Liberalizmin Dönüşü

"On yıl önce devlet, sorunları çözmeye yönelik bir araç olarak düşünülüyordu; bugünse pek çok kişi için sorun devletin kendisi.[50]" Başkan Carter'ın en önemli ekonomik danışmanı olan Charles Schultze'nin ortaya koyduğu bu formül, liberal fikirlerin yeniden doğuşunun yaşandığı günümüz ortamını gayet iyi özetlemektedir. Liberalizme dönüş ve Keynesçiliğin krizi aynı hareketin birbirini tamamlayan iki yüzüdür. Bugün pek çok ülkede "kuralsızlaştırma" politikaları yürürlüktedir. Fiyat serbestisi, kamu müdahalesinin azalması ve yasal düzenlemelerin hafifletilmesi, klasik Keynesçi modele alternatif üretme çabalarının temel ilkelerini oluşturmaktadır.

Bu noktada liberalizm en geniş anlamıyla, devletin aşırı etkin bir rol oynamasının reddi ve pazarın düzenleme erdemlerinin yüceltilmesi üzerine kurulu genel doktrin olarak anlaşılmalıdır. Gücünü *eleştirel boyutundan* alır. Bu anlamda liberalizmin dönüşü esas olarak pazar ekonomisinin eleştirisine bir eleştiri olarak anlaşılmalıdır. Başlıca bir örnek alalım: *Dışsallıklar* kuramı. Terim ilk kez Pigou tarafından 1920'de *Economics of Welfare*[51] (Refah Ekonomisi) adlı eserinde kullanılmıştır. Bu tarihten itibaren terim,

50) H. Owen ve C. Schultze, *Setting National Priorities: the Next Ten Years* (Gelecek On Yıl İçin Ulusal önceliklerin Belirlenmesi), Washington, The Brookings Institution, Eylül 1976.

51) C. Pigou, *Economics of Welfare* (Refah Ekonomisi), Londra, 1920. 1912 tarihli *Wealth and Welfare* adlı eserin gözden geçirilmiş baskısı.

iktisatçıların gözünde bir X faktörü için bir Y faktörünün edimlerinin doğurduğu ve bu sonuncusunun kararlarında hesaba katılmayan[52] etkilerin tümünü temsil eder (olumsuz dışsallıklara örnek, şirket yatırımları kararları sırasında hesaba katılmayan çevre kirliliği, emlak teşvikleri içine dahil edilmeyen çarpık kentleşme vb.dir). Bu dışsallık etkilerinin doğması, pazarın kötü işlediğinin (ya da yokluğunun) ifadesidir. Bu da, yerel olarak mantıklı ancak bütünsel olarak yanlış kararların alınmasına yol açabilir. Pigou gibi iktisatçılar devletin düzeltici müdahalesinin gerekliliğini kabul ederken bu etkilerin varlığını onaylama temeline dayandırıyordu[53]. Dışsallıklar kuramı böylelikle liberal mantığın dahilinde devlet müdahalesinin meşrulaştırılmasına destek oluyor ve paradoksal olarak düzenleyici devletin[54] genişleme motifleri için tükenmez bir kaynak oluşturuyordu.

Liberal kuramcılar bu yaklaşımı *içsellikler*[55] kavramını geliştirerek tersine çevirmiştir. Wolf, içselliği ticari olmayan kamu kuruluşlarının yapılarının ve işleyiş biçimlerinin doğurduğu bozulma etkisi olarak tanımlar. Ona göre, "bürokratların ve bürokrasinin organizasyonel ve özel masraflarının ve çıkarlarının toplumsal kararların alınış aşamasında hesaba katılması" her defasında içsellikler doğurur (örnek olarak, bir yönetim için başarı kriterinin, ediminin sonucundan bağımsız olarak bütçe artışının olması). Pazarın zayıflıkları olabiliyorsa, bu zayıflıkları pazar dışı zayıflıklar (*non-market failures*) hesaba katılmadan anlamak olanaksızdır. Böylelikle Wolf

52) Bu, bir başka deyişle X ve Y arasında bir pazar bulunmadığını gösterir.

53) Bu kuramın, iktisatçıların Adam Smith'ten bu yana sorduğu devletin rolü sorusunu akla uydurmaktan öteye gitmediğini görüyoruz: Devletin işlevi, pazarın yetersizliklerini *telafi etmek* ya da zararlı etkilerini *düzeltmektir*. Müdahalesi yalnızca bu iki durumda meşrudur.

54) Ekonomik kuramın bakış açısından, bu devlet isteminin pazarın genişletilmesiyle yer değiştirebileceğini belirtelim. Gürültüyü yaratanlarla ona katlananların karşılacağı bir "gürültü pazarı" olsaydı gürültü kirliliğiyle ilgili düzenlemeleri olması gerekmezdi. Ancak pazar oluşumunun bir bedeli vardır, pazara ulaşmak bilgi, zaman ve kaygı düzeylerinde yatırım gerektirir. Tekel (rahatsızlık yaratan tek bir etmen ve ona katlanan bir dizi dağınık ajan) durumunda bir pazar oluşturulmasının masrafı tek bir kirlenen için çok yüksek olabilir. Devlet müdahelesi böylelikle gerekçelendirilir.

Bahsedilen dışsallık kavramının aynı şekilde sosyolojik perspektiften de anlaşılabileceğini belirtelim: Pazar değişiminin toplumsal yapı üzerindeki istenmeyen etkileri (eşit değişim ilkesi üzerine kurulu bir ekonomik prosedür sonucunda doğan toplumsal eşitsizlik). Ekonomik dışsallıklar özel olanla kamusal olan arasında (pazarın kötü işleyişine bağlı olabileceği gibi pazar kısıtlamalarına da bağlı olabilecek) bir süreksizlik yaratırken sosyolojik dışsallıklar ekonomik olanla toplumsal olan arasında bir kopuş doğurur. Refah devletini meşrulaştıran bu sosyolojik yaklaşımken ekonomik yaklaşım düzenleyici devleti gerekçelendirir. Sismondi ya da Marx gibi düşünürlerin bu perspektiften yeniden okunması faydalı olabilir.

55) Bkz. özellikle Charles Wolf, Jr., "A Theory of Non-Market Failures: Framework for Implementation Analysis" (Bir Pazar Dışı Zayıflıklar Kuramı: İşlerlik Çözümlemesi İçin Bir Çerçeve), *The Journal of Law and Economics*, nisan 1979.

içsellikler kuramını daha geniş bir eleştiri çerçevesine, bürokrasinin ve ticari olmayan kamu kuruluşlarının eleştirisi bağlamına oturtur[56].

Bu koşullar altında liberalizm yalnızca savunucu değildir, bir toplumsal eleştiri doktrini olarak ortaya çıkar. Bu sayede, israf ve adaletsizlik gibi ekonomik özgürlüğe zarar veren tüm faktörleri sayarak bir mücadele doktrini olarak ortaya çıktığı 18. yüzyıldaki başlangıç gücüne yeniden kavuşur. Ancak asıl gücü, *göreli* olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Bahsedilen düşünürlerin hiçbiri pazarın zayıflıklarını inkâr etmez; ortaya koymaya çalıştıkları bu zayıflıkların bürokrasinin zayıflıklarından daha *az* olduğudur. Savundukları liberalizm, doktriner ya da normatif (kendi kendini düzenleyen kusursuz bir yapı olarak pazarın kendi kendine yeterliği savı) değil, görelidir. Pazar kusursuz olarak tanımlanmaz, yalnızca düzenleme türlerinin en iyisi ya da en az kötü olanıdır. Hayek'e göre, pazar bu anlamda "toplumsal sistemin düzenlenmesi için gerekli olan bilgilerin ve yeteneklerin *mümkün olan en iyi* aktarımını olanaklı kılan sistem"dir.

Dolayısıyla güncel liberalizm üstünlüğünü, yalnızca bu masraf-avantaj hesabı temeline dayanarak ilan etmektedir[57]. Çağdaş liberal kuramcılar da refah devletini benzer bir perspektiften eleştirirler. Refah devletinin gerçekleştirdiği yeniden dağıtımın bütünsel olarak başarısız olduğunu ve hatta istenilenin tam tersi etki yaptığını ortaya koyarlar.[58] Yeniden dağıtımı, bir düzenleme biçimi –toplumsal ilişkilerin ve durumların düzenlenmesi– olarak çözümlerler. Pazar, kusursuz olmamakla birlikte her durumda başarı ve adalet gerekliliklerinin en iyi bileşkesini[59] verir.

Ancak bu "görelilik" yaklaşımı birtakım sorunları da beraberinde getirir. Eleştirel bir söylemi beslemeye yetse de, hiçbir şekilde liberal bir devlet kuramı oluşmasını sağlamaz. Şimdi dikkatimizi yöneltmemiz gereken, bu sorunun ve bu yöndeki çabaların sınanmasıdır.

56) Bkz. "Refah devletinin büyümesinin ekonomik analizleri" (Ek: 8).

57) Yeni refah ekonomisi (*new welfare economics*) ekolünün çalışmalarının bir anlamı budur. Ekolün kurucularından biri olan William J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (Refah Ekonomisi ve Devlet Kuramı, Cambridge, (Mass.), Harvard U.P., 2. bası, 1967)'te bizzat dışsallıklar kuramını bu perspektifte değerlendirmeye çalışmıştır. Ona göre bir dışsallığın varlığı, yalnızca masraf-avantaj hesabı bunu gerektiriyorsa hükümet müdahalesi sonucunu doğurur. Dışsallığın "buna bağlı bir giderimin olmadığı, bir karşılıklı bağımlılık durumunda" (s. 25) gerçekleştiğini söylerken, dış ekonomi kavramının genişletilmiş halinden yola çıkarak sıkı sıkıya ekonomik bir devlet kuramı oluşturmaya çalışır. Liberal devlet kuramı alanında temel bir kitaptır.

58) Bkz. "Refah devletinin toplumsal verimliliği" (Ek: 9).

59) Öte yandan modern götürü transferi kuramının (Hicks, Kaldor, Scitovsky) bunu daha ileriye götürdüğünü görürüz. Bu kuram başarı ve adalet ilkeleri arasında gerçekleşecek kopuşun, "götürü transferi" yoluyla pazar mekanizmalarına zarar vermeden aşılabileceğini ileri sürer. Bu, malzeme desteği ilkesine karşı şahsa yardım ilkesidir (örneğin sosyal konutların sübvanse edilmesi [konut fonu] yerine bireylere konut yardımı verilmesi).

2
Bulunmaz Asgari Devlet

Liberal savın merkezinde modern devletin içinde iki devletin birlikte var olacağı düşüncesi yer alır: Demokrasinin koruyucusu ve temel özgürlüklerin garantörü hukuk devleti ile bu özgürlükleri yıkan müdahaleci devlet. Dolayısıyla birinciyi koruyabilmek için ikinciyi azaltmak ya da yok etmek, "iyi devlet"i var etmek için "kötü devlet"i yıkmak gerekecektir. Peki ama bu iki devleti nasıl ve hangi kriterlere göre ayırabiliriz? Asgari "iyi" devleti pratik olarak nasıl tanımlayabiliriz?

Bu sorulara yanıt vermek görünürde kolaydır. 18. yüzyıldan bu yana liberal kuramcılar esas olarak pazarın, ekonomik alanın kendi kendini düzenleme ilkesine göre işlediğini öğretmektedirler[60]. Böyle bir "doğal düzen" var olduğu için devletin müdahalesi gereksiz ve zararlıdır. Devlet bu düzeni ve düzene temel olan özgürlükleri korumakla yetinmelidir. Devletin sınırları böylelikle, ekonomik olanla siyasal olan, ya da deyim yerindeyse özel olanla kamusal olan arasındaki ayrımı belirler. Ancak ilkelerde-

60) Pazar kavramının daha derin bir analizi için okuyucuya bir önceki kitabımı önereceğim: *Le Capitalisme utopique, critique de l'idéologie économique* (Ütopyacı Kapitalizm, Ekonomik İdeolojinin Eleştirisi), Paris, Ed. du Seuil, 1979.

ki bu basitlik işlevsel olmaktan uzaktır. Reagan'ın birincil ekonomik danışmanlarından olan William Simon'a kulak verelim. Simon, "Toplumu, özellikle her tür fiziksel şiddet biçimine ve ekonomik alandaki hilelere karşı korumak ve daha genel olarak anayasal yurttaş hak ve özgürlüklerini koruyabilmek için asgari bir devlet müdahalesi gereklidir. Henüz, bu asgari müdahalenin GSMH içindeki oranını söyleyebilecek durumda değilim ancak şunu kesin olarak söyleyebilirim: Eğer devletin özel hayatımızın tüm alanlarına karışmasını istemiyor, özgür ve üretken olmak istiyorsak; devletin, ötesine geçerek bize ait olana el koyamayacağı kesin bir sınır aramak ve belirlemek gerekir[61]" der. Bu alıntı son derece anlamlıdır. Simon geleneksel liberal argümanı yineler ancak aynı zamanda kesin bir devleti sınırlandırma kriteri çıkarmaktaki yetersizliğini de itiraf eder. Anlamamız gereken şu başlıca paradokstur: Böylesine kesin bir devlet doktrini ve devletin arzulanabilecek boyutu konusunda bu denli bulanık bir pratik düşünüş nasıl biraraya gelebilir? Söyleminin merkezine devlet eleştirisini yerleştiren liberalizm, olgulara gelince neden devletin sınırlarını belirlemek konusunda yetersiz kalmaktadır?

Hipotezim, bu paradoksun klasik liberal devlet kuramının merkezinde olduğu ya da daha açık söylersek, söz konusu "doktrin"de gerçek bir liberal devlet "kuramı"nın yokluğundan kaynaklandığıdır. Biraz okul yıllarını anımsatan bir dönüş yaparak büyük klasiklerin, Smith, Bentham, Burke ve Humboldt'un[62] söz konusu devletin sınırları sorununu nasıl ele aldığına bakalım:

Liberalizmin habercisi Adam Smith

Adam Smith'in düşüncesi devlet hakkındaki liberal düşünüşün belirsizliğinin örneğidir. Çerçevesini, esas olarak iki çelişkili ve birbirini takip eden hareket belirler. Adam Smith ilk önce, ekonomik alanın pazar aracılığıyla kendi kendini düzenlemesi anlayışından yola çıkarak devletin rolünün azaltılmasının gerekliliği kuramını ortaya koyar. Ne var ki daha sonra,

61) William E. Simon, *L'Heure de la vérité; halte aux dépenses publiques* (Hakikat Saati, Kamu Harcamalarına Dur!), Fransızca çevirisi, Paris, Economica, 1981, s. 208.

62) Bu dört düşünürün seçilişi rastlantısal değildir. Bugün yeni liberalizm kuramcıları tarafından da en sık alıntılanan, bu dört düşünürdür. Ilk üçünün daha tanınmış olmasına karşılık dördüncü daha az bilinir. Yakın zamanda "yeniden keşfedilmiş" olan Humboldt, buna karşılık 18. yüzyıl sonunun en büyük liberal yazarlarından biri olarak kabul edilmeyi hak eder.

bizzat ekonomik çözümlemesi dahilinde devletin belli oranda genişlemesini onaylar. *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms* (Adalet, Polis, Gelir ve Silahlar Üzerine Dersler) ve *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Araştırmalar*, açığa çıkarmamız gereken bu çelişkinin iki kutbunu ifade eder.

Önce *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*'ı açalım. Bunlar, Smith'in 1762-1763 arasında Glasgow'da verdiği derslerin notlarıdır[63]. Adam Smith o sırada ahlâk felsefesi profesörüdür. İçtihat, kendi deyimiyle "genel hukuk ve yönetim ilkeleri kuramı" dersi vermektedir. Ona göre bu kuramın dört ana ilkesi vardır, bu dört ilke aynı zamanda devletin öğeleridir: Adalet, polis, kamu geliri ve savunma. Smith'in, kuramını, büyük siyasal hukuk ve doğal hukuk kuramcıları olan Grotius, Pufendorf ve Hobbes'un açtığı geleneğe dahil ettiğini belirtelim. Yaşadığı dönemde yaygın olan düşüncelerle kıyaslandığında, adalet, kamu geliri (yani vergilendirme) ve savunma hakkında çok da yenilikçi şeyler söylememektedir: Adalet sivil hükümetin temelidir, amacı yurttaşları hukuk aracılığıyla korumaktır; savunma dış saldırılara karşı korur; kamu geliri devletin görevini yerine getirebilmesi için gerekli olan harcamaları karşılamasını sağlar.

Smith'in en yenilikçi sözleri polis hakkındadır. Polis terimini 18. yüzyıldaki klasik anlamında düşünür: Polisin amacı "hükümetin alt bölümlerinin, yani temizlik, güvenlik, pazar koşulları ya da yiyecek fazlasının düzenlenmesi"dir (*Lectures*, s. 486). Böylece doğal olarak ekonomik müdahale esasen polise ait olduğu düşünülen işler[64] arasında yer alır: Erzak düzenlemesi olarak yiyeceklerin fiyatının kamu düzeni üzerinde belirleyici etkisi olduğu kabul edilir; meslek düzenlemeleri toplumsal düzenin korunmasının güvencesi olarak anlaşılır.

Smith'in şiddetle reddettiği, polis ediminin bu boyutudur. Daha az ilgilendiği sorunlar olan sokakların temizliği ya da suçların önlenmesi konularına yalnızca birkaç satır yer ayırırken ekonomi polisinin eleştirisi dersin neredeyse yarısından fazlasını oluşturur. On yıl sonra *Ulusların*

63) Metnin tam başlığı *Jurisprudence or notes from the Lectures on justice, Police, Revenue and Arms*'dır (İçtihat ya da Adalet, Polis, Gelir ve Silahlar Üzerine Derslerden Notlar). Metin ders notlarından oluşur. İlk versiyonu 1762-1763; ikincisi 1766 tarihlidir. Alıntılayacağımız, 19. yüzyılın sonunda E. Cannan tarafından bulunmuş olan (1762-1763 versiyonu daha yakın tarihte bulunmuştur) 1766 versiyonudur. İki versiyon R. L. Meek, D.D. Raphael ve P. G. Stein tarafından *Lectures on Jurisprudence* (İçtihat Dersleri, Oxford, 1978) başlığı altında basılmıştır.

64) Bkz. Örneğin Delamarre'ın ekonomik düzenlemeye geniş yer ayırdığı ünlü *Traité de la police* (Polis Üzerine Bir değerlendirme), 4 cilt, 1705-1722.

Zenginliği eserini ortaya çıkaracak olan kavramsal sistemin ilk öğelerini ortaya koyduğu bu derste, devletin ekonomik müdahalesinin kamu refahına nasıl tezat olduğunu titizlikle ortaya koyar. Kamu refahı, yasal düzenlemeler yoluyla yapay olarak elde edilebilir, yalnızca işbölümünün yaygınlığına dayanır. Zenginliğin optimum gelişimini sağlayabilecek olan, yalnızca *self-interest* (kişisel çıkar) arayışına dayalı özerk pazar işleyişidir. Ekonomik alanın pazar mekanizmaları yoluyla kendi kendini düzenlemesi ilkesi böylece Smith'i ekonomi polisinin faydasızlığı ve toyluğu sonucuna ulaştırır. Düşünüşünün bu safhasında Smith, argümanını klasik siyaset felsefesi çerçevesine oturtarak yalnızca devletin bazı özelliklerini *ortadan kaldırmış* olur. Smith, bu siyasal mantığın bakış açısından polisi sınırlandırmaya girişir. Ekonomik özgürlüğün gerekliliğini bizzat bu klasik polis kuramı dahilinde geliştirir: Bu, yalnızca aynı amaca ulaştıracak daha başarılı ve daha emin bir yoldur. Bu anlamda Smith'in tek yaptığı, klasik devlet kuramını *tam zamanında düzeltmektir*. Pazarın dile getirilmesi siyaset alanının küçültülmesi ilkesi gibi işler: Pazar alanı devletin alanını sınırlar. Söz konusu olan, Smith'te devletin sınırlandırılmasının temel kriteri olan ekonomik olanın özerkliğinin tanınması temeline dayalı ekonomik olanla siyasal olanın ayrılması olgusudur. Asgari devletin bütün şakşakçıları da onun ardından bunu tekrarlayacaktır.

Ne var ki bu sınırlama ilkesi, Smith'in, düşünüşünün ilk zamanlarında farz ettiği kadar kendiliğinden değildir. *Ulusların Zenginliği*'nin beşinci kitabında "egemenin ya da cumhuriyetin geliri"ni kavrayış biçimi bunu gayet güzel ortaya koyar.

Olgunluk dönemi eserini sonuçlayan bu kitapta Smith, egemene üç yükümlülük atfederek devletin rolü sorusunu yeniden ele alır. Yükümlülüklerden ilki savunmadır: "Toplumu şiddete ve diğer bağımsız toplumların istilasına karşı korumak[65]". İkincisi adalet yükümlülüğüdür: "Mümkün olduğu ölçüde toplumun her üyesini, bu toplumun bir başka üyesinden gelebilecek adaletsizliğe ya da zorlamaya karşı korumak". Burada, tam da *Lectures*'da bahsedilen işlevleri buluruz, yalnızca polisin işlevleri tekrarlanmaz. Ancak Smith, egemene daha önce hiç bahsetmediği bir yükümlülük daha atfeder: "Egemenin ya da cumhuriyetin üçüncü ve son yükümlülüğü kamu kuruluşlarının ve işlerinin devamını sağlamak ve onları geliştirmektir. Bu kuruluşlar büyük bir topluma müthiş yararlar sağlar, ancak kârın asla masrafı karşılamayacağı düşünülürse yapıları itibariyle

65) Alıntılar 6 ciltlik Garnier Yayınları baskısındandır, Paris, 1822, cilt IV.

bir ya da birden fazla özel kişinin girişimi ya da çabasıyla gerçekleştirilemezler" (s. 63).

Bunun karşılığında Smith, pazara koyulacak birtakım sınırları tanır. Pazar, özel ekonomik edimleri kendi kendine düzenlenmeye yetiyorsa da, ekonomik alanın tamamını düzenleyemez. Ekonomik alanın bir bölümü kaçınılmaz olarak kamusal ya da siyasal alanda kalır. Esas olarak özel edimler, ancak belli bir kamusal altyapı (verdiği en temel örnekler yollar, köprüler, su kanalları ve limanlardır[66]) varsa geliştirilebilir. Dolayısıyla devlet müdahalesi, pazar sınırlarıyla gerekçelendirilir. Ancak Smith bu onayı verirken, aynı zamanda daha önce tanımlamış olduğu devletin sınırlandırılması kriterini de son derece kırılganlaştırmış olur. Yalnızca söz konusu pazarın "sınırları", "eksikleri" ve "aksaklıkları"ndan yola çıkıldığında, pazar aracılığıyla kendi kendini düzenleme ilkesiyle çelişkiye düşmeksizin devletin ekonomik ve sosyal müdahalesini meşrulaştırmak mümkün olur. Artık devlet edimine tartışmasız sınırlar çizecek herhangi bir kriter kalmamıştır. 1920'li yıllardan günümüze dek gelişmiş olan tüm refah ekonomisinin (*welfare economics*) temeli, pazarın sınırları olduğunun tanınması anlamına gelen *dışsallık* konseptidir.

Devlet müdahalesi, her ne kadar salt bir pazar mekanizmalarının "restorasyonu" edimi olarak anlaşılsa da sınırları açık seçik tanımlanamayabilir. Düzeltme edimleri (ki pazar ilkesine ters düşecek kusurların ya da hataların varlığını öngörebilirler) ile restorasyon edimlerini (ki pazar mekanizmalarının yapay yolla bozulması durumunda onarılması ilkesinden yola çıkarlar) ayırmak olanaksızlaşır. Elie Halévy'nin *Formation du radicalisme philosophique* (Felsefi Radikalliğin Oluşumu)'te kullandığı terimlerle, farkında olmadan doğal bir çıkar kimliği anlayışından yapay bir çıkar kimliği anlayışına geçmiş oluruz.

Smith'in özgün bir devlet kuramı olmadığını bu belirsizlik ölçüsünde söyleyebiliriz. Smith, ekonomik olanın zorunlu özerkliğini dile getirirken dahi üstü kapalı biçimde koruyucu devletin düşünsel çerçevesi içinde kalmayı sürdürür[67]. Bu nedenle gerçek anlamda devletin sınırlandırılması için işlevsel kriterler düşünememektedir.

66) Smith bu konuda, bu ekipmanları karşılayacak ödeme sistemleri kurmanın istenebileceğini belirtir. Açık "toplumun tamamının genel katkısıyla", yani devlet eliyle vergi yoluyla kapatılmalıdır. "Kolektif mallar" için Ek: 8'de yapılan özet sunuma bakınız.

67) Smith'in çabası mantıksal olarak, sözleşme konseptini pazar konseptiyle ikame etmek yoluyla daha ileriye gitmek anlamına gelse de, bunu asla tam olarak gerçekleştirememiştir.

Bentham'ın "ajanda" ve "ajanda dışı" ayrımı

Bentham, 1801-1804 tarihli bir metinde, *Method and Leading Features of an Institute of Political Economy*[68]'de (Bir Ekonomi Politik Kurumunun Yöntem ve Temel Özellikleri) ünlü ajandalar (devletin yapabilecekleri) ve ajanda dışı olanlar (devletin yapmaması gerekenler) ayrımını yapar. Düşünüşünün çıkış noktası genel bir sorudur: "Ekonomi politiğin siyaset bilimi içindeki yeri nedir?" Açıkça, zenginlik ve nüfus sorularının yönetim sanatının iki nesnesi olduğunu dile getirir. Dolayısıyla çıkış noktası Adam Smith'inkine son derece yakındır, zaten Bentham da tek amacının devletin sınırları sorusunu *Ulusların Zenginliği*'nin yazarından daha yöntemli ve belirgin biçimde ele almak olduğunu söyleyerek buna gönderme yapar. Bentham'ın tüm çözümlemesinin merkezi, *sponte acta* kavramıdır. Bireysel edimlerin sonucunda kendiliğinden ve hiçbir dış etken olmaksızın kolektif zenginlik artar ya da uygun bir nüfus seviyesi ortaya çıkar. Bu *sponte acta*lar atomistik bir toplum anlayışına dayanır. Smith'in çıkarların doğal uyumu ilkesiyle burada da karşılaşırız: Kendi çıkarı için çalışan her birey doğal olarak herkesin ortak ve her bireyin tek tek zenginliğinin gelişimine katkıda bulunur. *Sponte acta*yı yöneten pazardır. Bu nedenle devlet hiçbir durumda bu spontane sürece karışmamalıdır çünkü ona yalnızca zarar verebilir: "Bireyler açısından *sponte actum* olan herşey, hükümet açısından *ajanda dışı* kategoriye girer. Bu alan içinde her tür hükümet müdahalesi zorunlu olarak zararlıdır" (s. 341). Bentham ardından *ajanda dışı* olanların bir listesini çıkarır: Dolaşımda olan paranın artırılması, faiz oranlarının otoriter biçimde düşürülmesi, belli birtakım sanayi dallarına yapılan teşvikler vb. "Genel kural olarak hükümet ulusal zenginliği artırmak için hiçbir şey yapmamalı ya da hiçbir girişimde bulunmamalıdır. Hükümete hakim olan söz sakin olmak olmalıdır." der. (s. 333)

Yani ilke Adam Smith'te olanla aynıdır: Bireyler kendi zenginliklerini korumak ve artırmak için daima hükümetin yapabileceğinin çok üstünde bir dikkat gösterirler. Öte yandan sonuna kadar tedbirli ve sakınımlı olmak zorunda olsa da, hükümet bazı durumlarda müdahale edebilir: Bu, *ajanda* kategorisidir. Neden? Herşeyden önce bazı durumları düzeltmek gerekebilir: "*Sponta acta*'nın önündeki engelleri ortadan kaldırmaya yönelik işler bu kategoriye girer (s. 388)." Ancak herşeyin üstünde bir diğer neden, bazı durumlarda bireysel edimleri koşullayan durumların söz konu-

68) *Jeremy Bentham's Economic Writings*'in (Jeremy Bentham'ın İktisat Yazıları) içinde, Londra, 1954, cilt III, s. 305-380.

su olabilmesidir: Bunlar; bilgi, insani eğilimler ve yeteneklerdir. Devlet ancak bu *edim koşullarında* bir eksiklik olduğu takdirde harekete geçebilir. Eğer devlet yapay nitelikteyse –ki Bentham için yasa daima yapaydır– bunun nedeni doğal uyumun ifadesini kolaylaştırmaktır.

Bentham'ın bu açıdan Smith'e oranla daha ileri gittiğini görüyoruz. *Ajanda* ve *sponta acta*'dan bahsedebilmesinin temeli olan doğal ve yapay çıkar kimlikleri ayrımı, pazarın kendi kendini düzenlemesi ilkesini daha tutarlı bir devlet anlayışı çerçevesine oturtabilmesini sağlar[69]. Ne var ki bu tutarlı anlayış, devletin sınırları için kriterler ortaya çıkarmaz. Oluşturduğu *ajanda dışı* olanlar listesi sonuç olarak *ajanda* kavramının açtığı devasa alanın yanında sınırlı kalır. Yine bu nedenle çok sayıda 19. yüzyıl liberal kuramcısı Bentham'a kuşkuyla yaklaşacaktır. Ütilitarizmin doğurabileceği dinamiğin algılanması, kuşkuyu daha da artırır. Bentham şöyle yazar: "Hükümet ediminin ya da itkisinin zararlı olmaması için, onsuz ortaya çıkacak olan yarardan daha büyük bir yarar ortaya koyması gerekir" (s. 341). Bentham bu ilkeyi ileri sürerek bireysel edimlerin ekonomik konularda zorunlu birlikteliği savına bir gedik açmış olur. Ütilitarist aritmetik perspektiften, devlet daha çok sayıda kişinin edimini kolaylaştırmak adına birkaç kişinin edimini sınırlayabilir[70].

Burke'nin özel olan/kamusal olan ayrımı

Burke, yalnızca ünlü *Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*'in yazarı değil, aynı zamanda eserinin tamamıyla dönemin liberal düşüncesini çok büyük oranda etkilemiş olan büyük 18. yüzyıl sonu İngiliz siyaset felsefecilerinden biridir. Devletin sınırları sorunununa açıklık getirdiği en önemli eseri *Kıtlık Üzerine Düşünceler*[71]'dir. "Yasa koyucunun karşılaştığı en karmaşık sorunlardan biri, devletin hangi alanda müdahale etmesi gerektiğini belirlemek ve kamu aklı tarafından belirlenen direktifler vermek, hangi alanların ise özel girişime bırakılması gerektiğini belirlemektir." diye yazar (s. 416).

69) Bu perspektifte özellikle klasik devletin koruma ve güvenlik işlevlerini bütünleştirir: Bu işlevler, Bentham'a göre diğer işlevlerden farklı olarak bir yapaylık durumuna karşılık gelirken Smith bunları değerlendirirken ekonomik olanla siyasal olan arasındaki ayrımı korumayı sürdürür.

70) Daha sonra pek çok liberal kuramcının, ütilitarist felsefeyi geliştirerek sosyalizme istemeden çanak tuttuğu için John Stuart Mill'e karşı çıktığını biliyoruz.

71) *Thoughts and Details on Scarcity*, *The Works of Edmund Burke*'nin (Kıtlık Üzerine Düşünceler ve Ayrıntılar, Edmund Burke'nin Eserleri) içinde, Londra, 1827, cilt VII, s. 373-419; birinci baskı: 1795.

Burke'nin sorunu ele alış biçimi, Adam Smith'in mirası ve Malthus'un fikirleriyle iki yönlü ve çelişkili biçimde belirginleşen 18. yüzyıl sonu liberalizmindeki değişimin örneğidir. Burke, Adam Smith'in "basit doğal özgürlük sistemi"nin erdemlerine olan inancını paylaşır. Smith gibi Burke de çıkarların doğal kimliği hakkındaki iyimser yaklaşımı benimser. Ancak, düşünüşüne aynı zamanda Malthus'un *Nüfus İlkesi Hakkında Deneme*'sinde (1798) Godwin'in anarşist ütopyasıyla Concordet'nin ilerleme felsefesi arasındaki polemiği başlatarak ilk sinyallerini verdiği toplumsal karamsarlığı da ekler. Dolayısıyla Burke'nin devletin sınırları hakkındaki tutumu hem kuramsal hem de ahlâkidir. Smith'i izleyerek, "hükümetin pazara müdahale ettiği anda pazar ilkelerinin tamamının bozulacağına" inanır; serbest sözleşmelere dayalı değiş tokuş, kendiliğinden, biri için faydalı olan şeyin diğer bir kişi için de faydalı olması sonucunu doğurur: Dolayısıyla bütün ekonomi, işçilerle işverenlerin çıkarlarının bağdaştığı "adil ve doğal bir düzen" içinde yer alır. Ancak Burke'nin devlete duyduğu güvensizliğin başka nedenleri de vardır, güvensizliği var olan toplumsal düzeni değiştirme olanakları hakkındaki temel karamsarlığından ileri gelir. Kendi deyişiyle, devlet "kendini beğenmiş" olmamalıdır. "Hükümetin pek çok kötülükten kaçınacak gücü vardır, ancak olumlu açıdan çok az iyilik yapabilir." diye yazar. Böylelikle Burke liberal düşüncede önemli bir dönüm noktasına işaret eder: Onunla birlikte liberal düşünce, hem pazarın kendi kendini düzenlemesine dair bir kuram hem de siyasal ve ahlâki bir tutum haline gelir. Burke yalnızca devlet ediminin neden olabileceği bozulmalardan şikayet etmekle yetinmez. Aynı zamanda çok büyük devlet müdahalesine bağlı siyasal yanılsamaları da ortaya koyar. Bu açıdan Fransız monarşisini aşırı hükmetme arzusundan dolayı eleştirir. Aynı şekilde, "otoritenin elinin herşeyde ve her yerde görülebildiği"ni söyler. Fransız Devrimi'ne neden olan ve toplumu tepeden itibaren radikal bir reformdan geçirme ütopyasını canlı tutan bu olmuştur[72]. Yine, "halkın geçimi" konusunda aşırı devlet müdahalesinin üzücü sonuçlar doğurabileceğini düşünür. "İnsanlar, ekmeklerini hükümetin elinden almaya alışmamalıdır", diye yazar, "çünkü en ufak bir kıtlıkta onları besleyen eli ısırırlar" (s. 403). Burke'de, devletin büyümesinin geri döndürülemezliği kuramının[73] öncüllerini dahi bulabiliriz. Kıtlık ve bolluk dönemlerinin uzun sürmesi dolayısıyla Burke, olumsuz bir konjonktüre bağlı koşullu önlemler alınmasını tehlikeli bulur,

72) Burke'nin bu konuda Tocqueville'i ne denli etkilemiş olduğunu anlayabiliriz. *Eski Rejim ve Devrim*'in büyük başlıklarının birkaçının kökenini Burke'de bulmak mümkündür.

73) Bu kuram yakın zamanda A. T. Peacock ve J. Wiseman tarafından sistematize edilmiştir.

çünkü daha sonra bunları sürdürmek olanaksızlaşır. O halde devletin sınırlandırılmasının nesnel kriterleri belirlenebilir mi? Burke şu ilkeyi öne sürer: "Çizebileceğimiz en belirgin ayrım çizgisi, devletin edimini kendini ilgilendirenle, ya da kendi yaratılarıyla, yani din, yönetim, gelir, kara ve deniz kuvvetleri kurumlarıyla, varlığını ona borçlu olan loncalarla; tek kelimeyle *gerçekten* ve *özellikle* kamusal olan herşeyle –kamusal barış, kamu güvenliği, kamu düzeni ve kamusal refahla– sınırlaması gerektiğidir. Devlet, koruma politikası açısından eli sıkı olmalı ve çok sayıda araçtan ziyade az sayıda fakat güçlü araçlara başvurmalıdır, çünkü bu araçlar kaçınılmaz olarak bir yandan siyasal yarışı artırırken öbür yandan azalıp başarısızlığa uğrayarak zayıflarlar." (s. 416-417).

Ancak özel/kamusal ayrımına dayalı bu devletin sınırlandırılması kriteri gerçekten işlevsel midir? Burke'nin kendisi de bu ilkenin "çoğu sürekli, bazılarıysa geçici olan" istisnalar içerdiğini kabul eder. Bu anlamda, gerçek bir asgari devlet kuramı oluşturmakta da aynı ölçüde başarısız olur. Burke'de bulacağımız böyle bir kuramın en sağlam öğelerinin özü sonuç olarak toplumsal ve siyasaldır. En güvenilir dayanak noktasını, var olan toplumsal düzenin korunması oluşturur çünkü bu durumda devletin olumlu, belli ve açıkça sınırlı bir görevi olacaktır. Devlet kendini, Smith'in deyişiyle "zenginlerin yataklarında huzur içinde uyuyabilecekleri" ölçüde sınırlamalıdır. Bu, "kuramsal asgari devlet"ten "burjuvazinin hizmetindeki asgari devlet"e geçiştir.

Humboldt ve güvenlik devleti

Gezgin Alexandre de Humboldt'un kardeşi, Alman filozof ve diplomat Guillaume de Humboldt, 1792'de *Devlet Ediminin Sınırları Üzerine Bir Deneme*'yi yazmış ancak eser ölümünden sonra, 1851'de basılabilmiştir[74]. Kitap büyük yankı uyandırmış ve 19. yüzyılın ikinci yarısında liberaller için anahtar kaynaklardan biri olmuştur[75]. Burke gibi Humboldt da devle-

74) Fransızca çeviri, Paris, 1867, alıntılayacağımız bu çeviridir.

75) Humboldt'a gönderme yapan düşünürler için bkz. örneğin Edouard Labouyale, *L'Etat et ses limites* (Devlet ve Sınırları), Paris, 1863; Edouard Ducpétiaux, *Mission de l'Etat, ses regles et ses limites* (Devlet Misyonu, Kuralları ve Sınırları), Brüksel, 1861; Paul Leroy-Beaulieu, *L'Etat moderne et ses fonctions* (Modern Devlet ve İşlevleri), Paris, 1890.

La Philosophie individualiste, étude sur Guillaume de Humboldt (Bireyci Felsefe, Guillaume de Humboldt Üzerine Bir Çalışma), Challemel-Lacour,'a (Paris, 1864) başvurulabilir.

tin rolünün olumsuz yönü üzerinde durur. Devletin amacının iki yönlü olabileceğini söyler: "Devlet mutluluğu amaçlar ya da kendini kötülüğü engellemekle sınırlar." Humboldt, devlet edimi olarak olumlu yarar arayışını şiddetle eleştirir ve baştan şu tanımlamayı koyar: "Şayet söz konusu işler başkaları tarafından bir kişinin hakkına yönelik bir saldırıyla doğrudan ilişkili değilse, devlet yurttaşların özel işlerine karışmakta her seferinde hatalıdır" (s. 23).

Devlet böyle bir olumsuz edimle sınırlandırılıyorsa, bunun nedeni her tür olumlu müdahalenin, Humboldt'a göre, hükmetmesi hızla olanaksız hale gelen bir mantığa uymasıdır. Bu açıdan Humboldt, bürokrasiye yönelik tüm modern liberal eleştirilerin öncüsüdür. Devletin gelişiminin, devlet talebi mekanizmalarına nasıl ivme verdiğini ortaya koyar. Toplumun tutarlılığı ve etkinliği ne kadar az olursa, devlet o kadar çok müdahale etmek zorunda kalır. Devletten yardım beklemenin ve kişisel inisiyatif eksikliğinin, devletin bunları karşılamak için müdahale girişiminde bulunuyormuş gibi yapması ölçüsünde artacağını söyler: "Bu kötülükler bu defa, kendilerine kaynak olan hataya neden olurlar." Dolayısıyla Humboldt zararlı etkiler açısından bir çözümleme sunar. Kamusal erdemden doğan kişisel zararları ortaya koyarak Mandeville'in formülünü tersine çevirir. Ancak aynı zamanda devletin büyümesinin sonuç olarak, başlangıçta dile getirilen amaçlarından bağımsız, tamamen mekanik bir iç mantığa vardığını da gösterir. Yönetim kendi görevlerinden beslenir: "Devlet işlerini görenler, giderek daha çok, işlerin kendisini göz ardı ederek biçimci bir tutum takınmaktadırlar. (...). Buradan yeni karışıklıklar, yeni gereklilikler, sıklıkla yeni kısıtlayıcı reçeteler doğmakta ve bu da doğal olarak yeni bir memur takviyesine neden olmaktadır. Bu nedenle her on yılda bir devletlerin büyük çoğunluğunda çalışan personel sayısı artmakta, bürokrasi büyümektedir." (s. 47).

Böylelikle devlet, yurttaşların olumlu yararı kaygısı taşıdığında geri döndürülemez bir büyüme dinamiğine girmiş olur. Bu nedenle, devlet bu yola başkoyduğu sürece sınırları belirlenemez. Dolayısıyla tek çözüm, devlete olumsuz bir amaç belirlemektir. Humboldt'un anahtar ilkesi "devletin, tamamen güvenliği ilgilendiren konular dışında hiçbir şeye karışmaması gerektiği"dir (s. 53). Güvenlik esasen, kişinin tek başına, yalnızca kendi kuvvetine dayanarak gerçekleştiremeyeceği tek şeydir. Humboldt buradan klasik koruyucu devlet tanımına geri döner: "İster dış düşmanlar isterse iç sorunlar karşısında güvenliğin sağlanması, devletin edinmesi gereken amaçtır." (s. 62-63). Peki ama, Humboldt'un koyduğu ve 19. yüzyılda da sık sık

gündeme getirilecek olan güvenlikle olumlu yarar arasındaki bu karşıtlık gerçekten bir asgari devlet kuramı ve pratiği oluşturabilir mi? Humboldt'un kitabını önemli kılan, karşılaştığı bu zorluğun bilincinde olmasıdır. İlkesinin, ancak güvenlik kavramını açıkça garanti yolları olarak tanımladığı takdirde devletin sınırlarının belirlenmesini sağlayacağını kabul eder.

Humboldt öncelikle devletin güvenliği garanti edebilmek için geliştirebileceği çeşitli müdahaleleri inceler: Devlet telafi edebilir ya da cezalandırabilir; uyarabilir; "yurttaşları karakterlerine ve doğalarına göre, bu amaca ulaştıracak bir yöne yöneltebilir". Bu yollardan yalnızca ilki Humboldt'a kabul edilebilir görünür. Devlet kendini, "doğrudan ve anında başkasının hakkına tecavüz eden edimlere müdahale etmekle, ihtilaf konusu olan hakka karar vermekle, tecavüz edilen hakkı korumakla ve tecavüz edeni cezalandırmakla sınırlandırmalıdır." (s. 140). Neden? En basit deyimle, toplumu yeniden şekillendirmeye, koruyucu bir bakış açısıyla ulusu kendi istekleri doğrultusunda biçimlendirmeye kalkıştığında devletin edimi yeniden sonsuza uzanabileceği için. Kamu eğitimiyle, dinle ya da örf ve adetlerin iyileştirilmesiyle ilgilenmesi, yeniden tek hükmeden konumundaki devlete yol açmak anlamına gelir. Humboldt öte yandan kanunların yurttaşların "dışında" olmaması gerektiğini söyler; yalnızca "güçlü bir iç baskı" bu alanlarda başarılı olabilir.

Peki ama devlet ediminin sınırlandırılması gereken güvenlik nedir? Humboldt bu "güvenliğin genişliği" sorusunu düşünüşünün merkezine koyar. "Bu genişliğin önemi çok büyüktür; abartılması ya da aşırı kısıtlanması durumunda tüm sınırlar birbirine karışır. Bu genişliği kesin olarak belirlemediğimiz takdirde sınırları doğru dürüst koyamayız." diye yazar (s. 141). Gerçekten de, "saf" koruyucu olacak bir asgari devlet tanımı yapmanın mümkün olup olmadığı sorusu bu noktada ortaya çıkar. Humboldt, bu koruma kavramının –tarihsel olarak doğrulanmış– kayma ve genişleme tehlikesini farkeder. Örneğin; "Pek çok kişi iyi niyetlerle, kaygılanarak ve özgürlük adına devleti yurttaşların refahından tamamıyla sorumlu hale getirmeyi istemiştir." diye yazar (s. 141). Klasik kuramcıların düşündüğü şekliyle koruyucu devletten modern refah devletine geçişi sağlayan hareketin mantığını kavrar ve kanımca özgünlüğü de buradadır.

Böylelikle güvenliği son derece dar bir biçimde *meşru özgürlüğün korunması* olarak tanımlar. Yani güvenlik, insanın yeteneklerini kullanmasını ya da kendisine fayda sağlamasını engelleyen tüm edimler tarafından değil yalnızca bunu *gayrimeşru* biçimde engelleyen edimler tarafından tehdit edilir. Dolayısıyla devletin yurttaşların özgürlüğünü koruması edimi, "so-

nuçları, başkalarının isteği olmaksızın ya da isteğine karşıt olarak onların *haklarına* zarar veren, özgürlüğüne ve malına saldıran ya da bu sonucu doğuracak olan edimleri sınırlamak ya da korumakla" sınırlandırılmalıdır (s. 156). Böylelikle Humboldt yalnızca asgari devleti hukuk devleti olarak tanımlamakla kalır. Söz konusu devlet ancak yasanın kendisi asgari olduğu takdirde asgari olabilir. *Dolayısıyla Humboldt'un yaklaşımı hukuk alanının sınırlandırılmasına dair bir kuram gerektirir.* Tüm çalışmasının ekseni budur. Örneğin yalnızca yapanları ilgilendiren edimlerin (örf ve adetleri çiğneme, intihar vb.) cezalandırılmasını öngören yasalara karşı çıkar. Ancak herşeyden önemlisi, "yanıltıcı benzerliklere göre hesaplanan belirsiz bir yararlılık ilkesi"ne karşın "yanılmaz gereklilik ilkesi"ni öne sürmesidir. Ona göre, yararlılık ilkesi devlet müdahalesi dinamiğinin temeliyken yalnızca gereklilik ilkesi "kesin ve yanıltabilecek sonuçlar"a neden olur. "Yarar kaygısı olumlu düzenlemelere yol açarken gereklilik kaygısı olumsuz düzenlemelere yol açar" sonucunu çıkarır (s. 254).

Humboldt, devletin sınırlarının tanımlanması konusunda en ileri giden liberal kuramcı olsa da, ortaya koymuş olduğu sorunu çözmeyi başaramaz. Hukuku *kimin* yaptığını söylemez, adil, *nomos* ve yasa kavramları için hiçbir kriter önermez. Öte yandan, hukukun genişlemesi ve gelişmesine dair bir perspektiften bakıldığında kurduğu tüm yapı yıkılır. Halbuki, modern toplumları karakterize eden bu genişleme değil midir? Bu noktadan sonra, yalnızca kişinin kendisi üzerindeki özgür tasarruf ve mülkiyetinin korunması, güvenliği nitelendiren iki temel hak olarak görülemez.

Ortak noktaları ve farklılıklarıyla Smith'in, Burke'nin, Bentham'ın ve Humboldt'un çabalarının hepsi sonuçta açmaza düşer. Liberal bir asgari devlet kuramı oluşturmada zorlanırlar. Her durumda, pazarın kendi kendini düzenlemesi ilkesiyle şu veya bu noktada çelişkiye düşen klasik koruyucu devlet temsiline görece hapsolurlar. Liberalizm, bu ölçüde refah devletine son verilmesini düşünmede entelektüel açıdan yetersiz kalır. Eski anlamıyla yurttaşların güvenliğini ve rahatını ilgilendiren düzenlemeler olarak polis sorunlarını anlama biçimi bu yetersizliği göstermesi açısından özellikle anlamlıdır. 18. yüzyılda Adam Smith'ten 19. yüzyılda Paul Leroy-Beaulieu'ye kadar tüm liberalizm kuramcılarının çarptığı temel engel budur.

Genel anlamda, liberalizm kuramcıları tamamen araçsal bir devlet anlayışının esiri olmuşlardır. Devletin büyümesini zararlı bir etki, bürokratik bir genişleme olarak düşünmüşlerdir. Hiçbiri, bir siyaset biçimi olarak devletle modern toplumlarda bireyin güç kazanması arasındaki yakın

bağı farkedememiş ve analiz etmemiştir. Bu nedenle koruyucu devletin dinamiğiyle refah devletine dönüşümünün mantığını genellikle anlayamamışlardır.

Yakın zamanda Rawls, Nozick ve Buchanan gibi Amerikalı "neoliberaller"in asgari devlet sorusunu yeniden gündeme getirme çabalarını, liberalizmin bu yetersizliği ve bunun sonuçları doğrultusunda anlamak gerekir.

3
Yok-Devlet'in Ekonomi Kuramı

Klasik liberalizm böylelikle paradoksa düşmüş olur. Toplumsal olanın pazar yoluyla kendi kendini düzenlemesine dair ekonomik bir kuram geliştirir ancak aynı zamanda, örneğin Locke'un canlandırdığı geleneksel siyasal koruyucu devlet temsilinden gerçek anlamda kendini kurtaramaz. Bu paradoksun merkezinde güvenlik sorusunu ele alış biçimi yatar. Smith ve Humboldt bu soruyu siyasal açıdan ele almayı sürdürürler, toplumsal olanın düzenlenmesine dair ekonomik bir düşünüşten yola çıkmayı başaramazlar, ya da denemezler bile[76]. Görmüş olduğumuz gibi, asgari devlet anlayışları da bu ölçüde aşılamaz zorluklarla karşılaşır.

Bu çelişkiyi gerçek anlamda çözenler yalnızca Paine ve özellikle de Godwin gibi liberal anarşizmin kuramcıları olmuştur. Smith'in polisin alanını azaltma girişimini son noktasına –siyaset alanının tamamen çözün-

76) Ancak kesin konuşmak gerekirse, Smith zaman zaman böyle bir yola sapma eğilimi göstermiştir. 1762-1763 tarihli *Lectures on Jurisprudence* (İçtihat Dersleri)'ın elyazmasının polise değinen paragrafında şöyle der: "Bir ulusun güvenliğini koruyan, polis düzenlemelerinden çok, mümkün olduğu kadar az sayıda hizmetkar ve insan olması olgusudur. Hiçbir şey insan ruhunu bağımlılık kadar bozma eğiliminde değildir. Ticaret, bağımlılığı sınırlandırmada önlem niteliğinde bir yoldur." Ancak Smith, *Ulusların Zenginliği*'nin beşinci kitabının da tanıklık ettiği gibi bu yaklaşımı asla radikalleştirmeyecektir.

mesine– vardırarak sürdürürler. Tamamen kendine içkin bir toplum düşünürler. Onların gözünde her devlet özü itibariyle gereksiz ve sakıncalıdır, çünkü yalnızca toplumun dışında var olabilir. "Gece gözcüsü" bir devletin varlığı onaylanmaz: Toplumsal düzen tamamen "doğal"dır.

Avrupa librealizmini çok az etkilemiş olan bu düşünce, buna karşılık Amerikan liberalizminde iki yüzyıldan bu yana temel bir rol oynamıştır. Paine ve Godwin özgürlükçü düşünce (devlete karşı bireyin yüceltilmesi) konusunda Amerikan liberalizmi için temel birer referans olmuşlardır. Çok sayıda kitaba kalın harflerle alıntılanan düşünürler arasındadırlar.

Şu halde liberal devlet temsili Locke'la Godwin, pozitif liberalizm kutbu –hakların koruyucusu koruyucu devlet– ile devletin radikal yadsınması ve toplumsal olanın içkinliği üzerine temellenen ütopik liberalizm kutbu arasında salınır.

Birtakım çağdaş Amerikalı neoliberallerin düşünsel girişimlerini bu bağlamda anlamak gerekir. Refah devleti eleştirisinin, ancak refah devletinin gerçek temelinin sorgulanması noktasına vardırılırsa sonuçlanabileceğini düşünürler: Bu, temel koruyucu devlet olarak klasik hukuk devletidir. Yani refah devletinin sona erdirilmesini düşünebilmek için, sözleşme kuramına saldırmak gerekir. Ancak öte yandan, Nozick'in formülüne dayanarak Godwin'in "ihtiyatsız iyimserliği"ni de pek savunulabilir bulmazlar. Diğer bir deyişle, hem Locke'un çıkış noktasını (sözleşme kuramını) hem de Godwin'in vardığı noktayı (devletsiz toplum) reddederler. Koruyucu devleti sınırlandırma çabalarının gösterdiği başarısızlıkları kayda geçirirler. Amaçları, Burke'nin ya da Humboldt'un ardından giderek sözleşme kökenli asgari bir devletin genişlemesinin önlenmesinin ya da bastırılmasının kriterlerini tanımlamak değildir. Amaçları, klasik güvenlik devletinden farklı yapıda olacak bir tür asgari devlet düşünmektir. Devletin pazar yoluyla sınırlandırılmasını kuramlaştırmaz, aksine özü pazar toplumuyla bir olan, tamamen pazar toplumunun bağrından kopan bir devlet tipi tanımlamayı amaçlarlar. *Çabaları bu anlamda,* terimin genel kullanımıyla *"devlet olmayacak" bir devlet düşünmektir.*

Bu doğrultuda en ileri gitmiş olan düşünür şüphesiz Robert Nozick'tir. 1974'te basılan kitabı *Anarchy, State and Utopia*[77] (Anarşi, Devlet ve Ütopya) ABD'de düşünsel alanda müthiş yankı uyandırmıştır. Refah devleti eleştirilerine felsefi bir temel bulma kaygısında olan tüm düşü-

77) R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974. Harvard'da felsefe profesörü olan Nozick, 1975'te bu kitabıyla *national book award* (ulusal kitap ödülü) almıştır.

nürlerin mutlaka gönderme yaptığı bu çalışmanın özünü kısaca özetlemek faydalı olacaktır.

Nozick anarşist ve libertaryen perspektifte yer alırken böylelikle her tür devletin meşruluğunun son kertede çürütülmesi olgusuna da karşı çıkar. Nozick savını geliştirmek için, Hobbes ve Locke gibi doğal durumdan yola çıkarak akıl yürütür. Ancak Hobbes'a ve Locke'a karşılık, söz konusu doğal durumun sakıncalarından ("benim" olanla "senin" olan arasındaki ayrımın belirsizliğine bağlı olarak ortaya çıkan herkesin herkese karşı savaşı) kurtulmak için, toplumun dışında var olan siyasal bir devlet temeline oturan toplumsal sözleşme hipotezini formüle etmenin gerekli olmadığını göstermeye çalışır. Nozick'e göre asgari devletin ortaya çıkışını toplumsal olanın bütünüyle ekonomik olarak düşünülmesinden yola çıkarak düşünmek gerekir. "Siyasal olanı temel olarak, siyasal olmayandan yola çıkarak açıklayabilmek için ya siyasal olmayan bir durumdan yola çıkmak ve siyasal bir durumun nasıl ve neden bunun bağrında doğacağını göstermek ya da özellikleri siyasal olmayan bir tanımdan türetilecek ve siyasal olmayacak biçimde anlaşılacak siyasal bir durumdan yola çıkmak gerekir" diye yazar (s. 7).

Başlangıçta, siyasal olmayan, doğal durum vardır. Belirsizdir. Dolayısıyla bireyler kendilerini savunmak, yaşamlarını ve mallarını korumak gereksinimindedirler. Nozick[78], bu nedenle bireylerin *karşılıklı koruma birlikleri* oluşturduğunu anlatır: İçinde yer alan katılımcıların karşılıklı olarak birbirini koruma görevi üstlendiği gruplar oluşturulur. Ne var ki bu birlikler kırılgandır. Üyelerini harekete geçirecek sürekli bir kapasite gerektirir ve bu üyeler arasındaki muhtemel anlaşmazlıkları çözmeye yaramazlar; bir dış alan karşısında bir iç alan birlikteliğini varsayarlar. Bu ölçüde *koruma kurumları* geliştirilir. Koruma "üretenler"le bundan faydalananlar arasında bir işbölümü oluşur: "Koruma işlevi görecek kimselere para ödenecek ve girişimciler koruma hizmetleri pazarlaması işine atılacaklardır. Böylelikle, alıcıların arzu ettikleri korumanın az ya da çok kapsamlı ve gelişmiş oluşuna göre, farklı fiyatta, farklı koruma politikaları arz edilecektir" (s. 13). Dolayısıyla aynı yerde hizmet sunan farklı koruma girişimleri yer alacaktır.

Bunun sonucunda, özellikle de iki kurum arasında anlaşmazlık durumunda bir dizi zorlukla karşılaşılır: Kurumlardan biri müşterilerine verilmiş

78) Nozick'in bu açıklamasının tamamen mantıksal olduğu açıktır, tarihsel değildir. Dolayısıyla Nozick devletin doğuşunun gerçek kökenini anlatmaya yeltenmez.

bir zararın tazminini isterken ikincisi, birinci kurumun müşterisine verilen zarardan sorumlu olan kendi müşterisini korumak isteyecektir. Nozick, bu bağlamda üç çözüm bulunabileceğinden söz eder: 1) İki birlik arasında açık bir anlaşmazlık vardır ve en güçlü olan kazanır, ancak bu bir nevi en güçlünün kazandığı doğal duruma dönüş sayılır; 2) İki kurumun faaliyet alanlarını ayıran bir sınır oluşturulur; kurumlardan her biri kendi alanının egemenidir, ancak anlaşmazlıklar sınırların belirlenmesi etrafında yoğunlaşır. 3) Anlaşmazlıklar tekrar eder ve kurumlar sırayla bir kazanıp bir kaybederse bir "istinaf mahkemesi" sistemi gelişerek ortaya çıkar.

Süreç farkına varılmaksızın koruma hizmetleri arzında bir tür monopol meydana çıkaran bir *egemen korumacı kurum*un oluşması sonucuna götürür. Nozick, "kendiliğinden gruplaşmaların, karşılıklı koruma birliklerinin, işbölümünün, rasyonel kar ekonomisi ve ölçek ekonomisinin (économie d'échelle) baskısı altında anarşiden çıkabilmek için, asgari devlete ya da coğrafi olarak ayrı bir asgari devletler grubuna çok benzeyen bir şeyin ortaya çıkacağı" sonucuna varır (s. 16-17).

Bu açıklamanın temel bir sorun ortaya koyduğunu kabul eder. Liberal kuram "tekelin daima doğal rekabet ortamına yapılan bir saldırıdan doğduğunu" öğretirken rekabet durumundan nasıl doğal olarak bir arz tekeli çıktığını gösterir. Nozick, bu karşı çıkışa koruma pazarının diğerleri gibi bir pazar olmadığı yanıtını verir. Diğer tüm ekonomik ürünlerin kendi başına değerleri varken koruma ürününün yalnızca *göreli* bir değeri vardır. Bir kurum tarafından sunulan korumanın değeri esasen yalnızca diğer kurumların gücüne bağımlıdır. Karşılaştırmalı olarak değerlendirilen diğer ticari malların aksine büyük koruma hizmetleri birlikte rekabet içinde var olamazlar. Bu, rekabetin derhal açık bir anlaşmazlık, bir tür şiddet olarak ortaya çıktığı tek durumdur. Nozick egemen bir korumacı kurumun doğuşunu böylelikle "ekonomik açıdan" gerekçelendirir.

Peki söz konusu egemen özel kurum gerçekten asgari bir devlet midir? Nozick "Hayır" yanıtını verir. Asgari devletin esasen kendi toprağı üzerinde gücünü kullanma *tekeli* vardır. Egemen bir kurum olduğunda durum değişir: Doğası düşünülürse egemen bir kurum insanların kendi haklarına değer biçmelerini engelleyemez. Ancak asgari devletin özelliği aynı zamanda toprakları üzerinde var olan tüm bireyleri korumasıdır. Asgari devlet bu anlamda *yeniden dağıtıcı*dır. Gece gözcüsü devlet kaçınılmaz olarak birtakım kişileri diğerlerinden daha çok ödeme yapmaya ve hatta diğerlerinin korunmasını da ödemeye zorlar.

Düşünüşünün bu zorlu aşamasında Nozick, kendini belli bir asgari devletin varlığını gerekçelendirme, halihazırda bir koruma arzı tekelinden faydalanan egemen bir kurumun güç kullanma tekelini nasıl meşru biçimde kurabileceğini ve nasıl koruma mallarının belli ölçüde yeniden dağıtımını gerçekleştirmeye gideceğini ekonomik ve ahlâki açıdan açıklama baskısı altında hisseder.

Önce güç tekelini meşrulaştıran kuramını ele alalım. Nozick'e göre her birey toprak benzetmesinden yola çıkarak anlaşılır: Bireyin mülkü nasıl coğrafi bir alan teşkil ediyorsa her bireyi çevreleyen ve özerkliğini tanımlayan bir de "ahlâki alan" vardır. Temel etik ilke olarak bu alanla tanımlanan her bireyin "doğal" temel haklarının, bu alanın sınırlarını aşan edimler ya da müdahaleler durumunda çiğnenmiş olacağı olgusunu koyar. Ötekine verilen her türlü zarar böyle bir sınır aşımının sonucu olarak görülebilir. Dolayısıyla bu zararın basit bir ekonomik kuralla telafi edilmesi gerekir: Zarar aynı ölçüde karşılanmalıdır, özel mülke girmeye eş değerde bir tür "ayakbastı parası" söz konusudur.

Ancak telafi edilemeyecek nitelikte zararlar da vardır: Örneğin ölüm gibi, sürekli ve gerçekte var olmayan bir tehdit karşısında duyulan korkunun doğurduğu zarar vb. Bu nedenle koruma kurumu kendinde, telafi edilemeyecek *riskli faaliyetleri* önlemek için, müşterisi olmayan "bağımsız kişiler"in faaliyetlerine müdahale etme yetkisini bulur. Bu nedenle, telafi durumunda bireyin "sınırları"nı aşma izni birinci ilkesinin, ilgililer tarafından önceden izin verilmemiş tüm sınır aşımlarını yasaklayan ikinci bir ilkeyle ikamesi üzerine kuruludur. Bu anlamda, "bağımsız kişiler" üzerinde meşru biçimde baskı uygulayabilir.

Böylelikle, daha önce koruma arzı tekelini ele geçirmiş olan söz konusu koruma kurumu, bu defa kendi toprakları üzerinde (Nozick bunun müşterilerin "bireysel toprakları"nın biraraya gelmesiyle oluştuğunu öngörür), telafi edilemeyecek riskli edimleri ve bireysel sınırları aşma izni olmayan edimlerin tamamını engellemek amacı güderek baskı uygulama tekelini de eline alır. Egemen koruma kurumuyla asgari devlet arasındaki aracı sistem olan *ultra-asgari devlet*e dönüşür. "Ultra-asgari devlet, nefsi müdafaa istisnai olmak üzere, güç kullanma tekelini elinde tutar ve her tür özel misilleme edimini dışarıda bırakır. Ancak saldırılan hakları koruma ve telafi etme hizmetlerini yalnızca bu hizmetleri satın alan kimselere sunar."

Nozick'in bunun ardından asgari devlete geçişi ekonomik olarak açıklayabilmesini sağlayan bu telafi kuramıdır. Asgari devlet, ödemede bulun-

mayan kimseler için dahi korumanın yeniden dağıtımını gerektirir. Nozick'in düşünüşünde, refah devleti eleştirisi içinde sonuçları açısından en önemli olan anahtar nokta budur. Şimdi bu noktaya bakalım.

"Bağımsız kişiler", asgari devlet tarafından, kim olurlarsa olsunlar, kendi haklarını kendileri değerlendirmekten alıkonulurlar. Kurumun müşterisi olmamalarından dolayı kendi haklarını kendileri değerlendirme olanağından yoksundurlar. Bu nedenle, gördükleri bir zarar söz konusudur. Ekonomik değişim mantığına göre bu zararın karşılanması gerekir. Nozick, "Koruma kurumunun müşterileri, bağımsız kişileri kendi haklarından değerlendirmeye yarayacak özel prosedürler ortaya koymaktan mahrum kılarak onları karşı karşıya bıraktığı dezavantajları telafi etmek zorundadır. Bağımsız kişilerin zararını telafi etmenin en az masraflı yolu hiç şüphesiz onlara koruma hizmeti vermek olacaktır [...]. Bu, onları haklarının çiğnenmesi karşısında savunmasız bırakıp sonrasında zararlarını karşılamaktan daha az masraflı olacaktır. " der (s. 100-111).

En önemli özelliği, kendi toprakları üzerinde bulunan herkese koruma hizmeti vermesi olan asgari devlet, bu aşamada ortada çıkar.

Asgari devletin doğuşunun bu şekilde "yeniden yazılması", Nozick'in bireyin toprağına her tür saldırının reddine dayalı anarşist ilkeye sadık kalmasını sağlar. Tanımladığı asgari devlet, bütün olarak görünmez el açıklamasının (*invisible-hand explanation*) ürünüdür: Asgari devlet, toplumsal ilişkileri sıkı sıkıya ekonomik ve bireyci açıdan değerlendiren bir düşünüşten yola çıkarak anlaşılır. Dolayısıyla Nozick'in gözünde, klasik koruyucu devletle anarşi arasında bir seçim yapmak söz konusu değildir. Mantıksal olarak, terimin sözleşmeci ve siyasal anlamıyla bir devlet-olmayan asgari devlet tanımlamayı başarır: Bu devlet toplumun dışında değildir ve hiçbir özel hak doğurmaz.

Bu düşünsel yapının tamamını kırılgan olarak nitelendirebiliriz. Ve pek çok açıdan kırılgandır da. Nozick, devletin toprak bütünlüğünü kötü açıklar; devletin çok yönlü olan sürekliliği hakkında hiçbir şey söylemez; "koruma pazarı"nın özel durumu açıklaması onu, kaçınılmaz olarak, ortadan kaldırmaya çalıştığı siyasallık kategorisine götürür; çizdiği şema devletlerarası ilişkilerin dinamiğini anlamaya yarayacak kadar genişletilemez; riskli faaliyetler ve telafi kuramı her zaman pürüzsüz değildir, vb.[79]

79) Öte yandan, 20. yüzyılda Avrupa'da liberal düşüncenin gelişimin, milliyetler ilkesi istemine bağlı olduğunu biliyoruz. İktisatçı Mollinari, liberal yaklaşımların sonuna dek giderek şöyle yazacaktır: "Hükümetleri rekabet rejimine tabi kılma düşüncesine, halen genellikle boş bir hayal olarak bakılmaktadır. Ancak bu noktada belki de olgular, kuramın önüne geçmekte-

Nozick'in düşüncesi, klasik liberal düşüncenin devletin sınırları konusunda düştüğü çelişkileri ortadan kaldıran bir asgari devlet kuramı ortaya koyması açısından çağdaş liberalizm hareketi içinde belirleyici bir rol oynar. Görmüş olduğumuz gibi, klasik koruyucu devlet yalnızca toplumsal sözleşme mantığı temeline dayanarak korumanın yeniden dağıtımcısı devlet olarak ortaya çıkar; çünkü "kişileri işlerini ya da mesleklerini yaparken koruyabilmek için iki ucu keskin kamu kılıcını elinde tutan kişiye verilen maaş" (Hobbes, *Leviathan, a.g.e.* s. 368) olan vergi, zorunlu olarak daima zenginliğe ve tüketime bağlıdır. Fakat aynı şekilde, –ve Nozick'in ket vurmaya çalıştığı koruyucu devlet/refah devletini tarihsel olarak belirleyen budur– yeniden dağıtım ilkesi bir alan dahilinde (güvenlik) meşruysa da, bu ilkenin daha sonra toplumsal sözleşmenin açık ya da örtülü yeniden tanımlanışının öğelerini takiben diğer alanlara sıçrama olasılığı karşısında hiçbir engel yoktur. Nozick, söz konusu yeniden dağıtım ilkesini telafi ilkesiyle ikame ederek refah devletinin gayrimeşruluğu eleştirisinin temelini ortaya koyar. Yalnızca onun gözünde, "bağımsız kişiler" için telafi ilkesi neredeyse tesadüfen koruma arzının yeniden dağıtımı mekanizmasına dönüşür. Yani korunması uygulanışının ilk tarihsel örneği olacak genel bir ilke değil, özel bir durum söz konusudur.

Elbette Nozick'in bu çabası, olması gereken yere konulmalıdır. Ancak refah devletinin geleceği sorununun, büyük ölçüde toplumsal temsillerimiz alanında işlediği düşünülürse, bu çaba belirleyici bir rol oynayabilir.

dir. Bugün tüm dünyada yolunu alan ayrılma hakkı, hükümetin özgürlüğünün gerçekleştirilmesi sonucunu doğuracaktır. Bu hakkın tüm genişliğiyle tanındığı ve uygulandığı gün, *siyasal rekabet* tarım rekabetini, endüstriyel ve ticari rekabeti tamamlayıcı nitelikte olacaktır" [alıntılayan P. Leroy-Beaulieu, *L'Etat Moderne et ses fonctions* (Modern Devlet ve İşlevleri), *a.g.e.* s. 73]. Bu tür ekonomik ve siyasal bir okuma perspektifinden, devletler doğal olarak çalkantılı olacak, siyasal rekabetin koşullarına bağlı olarak büyüyecek ya da bölünecektir. Devletler artık meşru şiddet tekelinin sahipleri olarak tanımlanamaz.

4
Yeniden Dağıtıcı Devlete Karşı Dağıtıcı Adalet

Refah devleti eleştirisi, yeniden dağıtıcı olmayan bir asgari güvenlik devletinin olanaklılığını göstermekle ve Nozick'in yaptığı gibi, en radikal bireyci bakış açısından bu devletin meşruluğunu ortaya koymakla sınırlandırılamaz. Girişimini tamamlayabilmesi için, bu devletin meşruluğunu aynı zamanda ahlâki açıdan da değerlendirmesi, yani bu asgari devletin doğasının bir adalet normuna uygun olduğunu kanıtlaması gerekir. Bu açıklama son derece klasik olarak *denkleştirici adalet* ile *dağıtıcı adalet*[80] ayrımına dayanır.

Ekonomik ticari değişim kuramı, Adam Smith'ten bu yana, denkleştirici adalet sorununu çözdüğünü varsayar. Bu kurama göre pazar esasen dengelenmiş –değere karşı değer– ve buna karşılık olarak avantajlı bir değişim ilkesine dayanır. Pazar bu anlamda hem verimli hem de hakkaniyetlidir. Verimlidir çünkü katılan herkesin, değişimin gelişmesinin sonucu olan işbölümünün getirdiği avantajlardan faydalanmasını sağlar. Hakkaniyetlidir çünkü eşitlikçi değişim ilkesine dayanır. Adam Smith *Ulusların Zenginliği*'nde pazarın "menfaatle adaletin imrenilecek uyumu"nu temsil ettiğini yazacaktır. Adalet yalnızca denk değişimlerin alanında gerçekle-

80) Bkz. "Neoliberal adalet kuramları" (Ek: 10).

şir. Aynı anda, pazar kendi kendini düzenleyen biyolojik bir mekanizma olarak çözümlenir. "Doğal özgürlük sistemi"yle özdeşleşir, bu sistem üzerine temellenir. Özgürlük, verim ve hakkaniyet ayrılmaz nitelikte algılanır: Pazar özgürlükle tanımlanır ve yapılanır, özgürlükse verimle adalet arasındaki uyumun koşuludur.

Klasik liberalizmin temel teoremi budur. Buna göre, bu öğelerden birine dokunulduğunda diğer ikisi de bozulmuş olur: Pazarın serbest işleyişini engellemek zorunlu olarak ekonomik verimin düşmesini ve adaletsizliklerin ortaya çıkmasını sonuçlayacaktır.

Bu perspektiften, eşitsizliklerin doğması hakça değişimle kesinkes uyumludur. Eşitsizlikler özgürlüğün ya da daha kesin olarak bireylerin özgürlüklerini farklı biçimde kullanmasının sonucudur. Bireylerin diğer bireylerden daha az çalışmaya ya da daha az risk almaya karar verebilmelerinden ileri gelir. Dolayısıyla bu eşitsizlikler adildir. Adaletsizlik değil, özgürce arzulanmış farklılıklar anlamına gelirler. Bu nedenle bu eşitsizlikleri düzeltmeye ya da onlarla savaşmaya gerek yoktur. Düzeltmeye yönelik –yeniden dağıtım amaçlı– edimler aksine temel olarak adaletsiz olacaktır. Buna karşılık devletin, pazar mekanizmalarının bozulması ya da zarar görmesi durumunda yeniden kurulmalarına yardımcı olmak için müdahale etmesi meşrudur[81]. Buradan, iki yüzyıldan bu yana karşılaşılan liberallerin merkezi leitmotiv'i ortaya çıkar: Toplumlarımızın sorunlarla boğuşmasının nedeni rekabet fazlalığı değil, eksikliğidir. Daha adil bir topluma ulaşmak için pazarı küçültmek ya da düzeltmek söz konusu edilemez: Tam tersine adaletin yerine getirilmesi, mümkün olduğunca "saf" bir pazarın ortaya konulmasını gerektirir.

Bu tez, bilge biçimiyle (Smith, Pareto ya da Hayek'te olduğu gibi) ya da kaba biçimiyle[82] ("Yoksulluk tembelliğin meyvesidir" vb.) sunulmasına bağlı olarak indirgeyici ya da utanç verici olarak nitelendirilebilir. Aynı şekilde bu tez, geleneksel olarak refah devleti eleştirisine temel olan liberal anlayışın da temelini oluşturur.

Her durumda, bu çözümleme kendi iç gelişimi dahilinde kesinkes tutarlılık gösterir[83]. İnsan ve toplumu pazar modeline (*market model*) göre

81) Ne var ki bu soru güncel liberal kuram dahilinde bile büyük tartışmaların konusudur. Bkz. Örneğin H. Lepage'ın bu tartışmayla ilgili olarak "Rekabet adına rekabeti öldürmeyelim" başlığı altında yaptığı sunum, *Demain le liberalism*'de, Paris, Livre de Poche, "Pluriel", 1980.

82) Yakın zamanlı bir örnek için bkz. William E. Simon, "*L'Heure de la Verité; halte aux dépenses publiques*" (Hakikat Saati; Kamu Harcamalarına Dur!) *a.g.e.*

83) Bu sorunun bütünü, X. Greffe'in *L'Impot des pauvres, nouvelle stratégie de la politique sociale*'de (Yoksulluk Vergisi, Yeni Sosyal Politika Stratejisi) adaletin liberal çözümlemesine ayırdığı bölümde bulunabilir, Paris, Dunod, 1978.

değerlendirdiği başlangıç önermesini onayladığımız andan itibaren ona belli bir güç kazandıran, bu tutarlılıktır. Ancak bu çözümleme, adalet sorusuna tatmin edici bir yanıt getirmekte kendi başına yetersiz kalır. Pazara (denkleştirici adalete) bağlı hakça bir toplumsal *işleyiş* sorununu ele alıyorsa da, gerçekte mekanizmaların (dağıtıcı adalet) işleyişini sağlayan *çıkış noktası*ndan bahsetmez: "İstenen" eşitsizlikler aktarılır ve doğumla birlikte karşılaşılan eşitsizlikler haline gelirler, eşitsizlikler birikerek aşılamaz handikaplar doğururlar vb.

John Stuart Mill bu gerçekleri hesaba katan ilk liberal kuramcılardan biri olmuştur. Ancak ona göre, pazarın denkleştirici adaletle verimlilik arasında yarattığı uyum ilkesini sorgulayacak bir çözüm söz konusu olamaz. Yani onun gözünde tek sorun hayatta "herkesin hakça hareket edebilmesi"ni sağlamaktır. Tek kelimeyle, liberal "pazar adaleti" doktrinini *fırsat eşitliği* ilkesiyle tamamlamak gerekmektedir. "Gerçekte, bazıları başarılı olanlardan daha çok çalışmalarına rağmen başarısız oluyorlarsa bu onların yeteneklerinin farklılığından çok fırsatlarının [*opportunities*] eşitsizliğinden kaynaklanır. Hükümet ister eğitimle ister hukuk düzenlemeleriyle tüm gücüyle buna son vermek için herşeyi yaparsa, ortaya çıkacak servet eşitsizliklerini kimse eleştiremez[84]," diye yazar. Fakat yeniden dağıtımcı devlet mantığına dönmeksizin nasıl bir ilk fırsat dağıtım biçimi tanımlanabilir? John Stuart Mill bu soruya yanıt getirmez; fırsat eşitsizliğinden doğacak sonuçlarla "adil" bir eşitsizlikten doğacak sonuçlar arasında bir ayrım yapmayı sağlayacak hiçbir kriter önermez. Böylelikle, aşırı derecede etkin bir yeniden dağıtımcı devleti bizzat liberal kuramın içinde meşrulaştıran kapıyı açar. Pek çok düşünür bunu eleştirerek Mill'i yararcı doktriniyle sosyalizme yataklık etmekle suçlar.

Yakın zamanda John Rawls'un *A Theory of Justice*[85]'te (Adalet Kuramı) giriştiği çabayı bu düşünsel bağlamda anlamak gerekir.

Bu, adalet sorusunu tümüyle liberal bir perspektiften yeniden düşünmeyi amaçlayan son derece özgün bir girişimdir. Rawls'un temel düşüncesi, herkes tarafından meşru olarak kabul edilecek dağıtıcı *bir adalet* kuramı tanımlamaya çalışmaktır. Gerçekten de, yeniden dağıtımcı olmayan bir devlete

84) John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (Siyasal Ekonominin İlkeleri), in *Collected Works*, cilt III, s. 811, Toronto, 1965. Genel bir başvuru için bkz. *İlkeler*'in beşinci kitabı, "*Hükümetin Etkisi*". J. S. Mill burada "hükümet yardımının, bir kere kurulduktan sonra kendini bu yardımdan bağımsız kılacak bir sistemin yerleştirilmesi için çoğunlukla yararlı ve bazen zorunlu olduğunu" söyler.

85) John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

bağlı bir pazar ekonomisinin hem ahlâki açıdan hakkaniyetli hem de ekonomik açıdan verimli olabileceği ancak bu şekilde savunulabilir. Bu nedenle Rawls'un çabasının doğurduğu düşünsel ve siyasal sorunsal önemlidir.

"Düzenli bir toplum,

1° herkesin, diğerlerinin de kendisiyle aynı adalet ilkelerini kabul ettiğini bildiği ve kabul ettiği ve

2° temel toplumsal kurumların bu ilkeler açısından genel olarak tatmin edici olduğu ve tatmin edici olarak kabul edildiği toplumdur." diye yazar (s. 4-5). Bu, hiçbir şekilde itiraz edilemez görünen bir çıkış noktasıdır. Peki ama bu ilkeler nasıl tanımlanabilir? Rawls'un en büyük özgünlüğü burada ortaya çıkar. Rawls bu soruya sözleşmeci mantığı izleyerek yanıt verir. "Amacım, Locke'ta, Rousseau'da ve Kant'ta bulduğumuz ünlü toplumsal sözleşme kuramını genelleştirecek ve daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşıyacak bir adalet anlayışı sunmaktır [...]. Ana fikir, başlangıç anlaşmasının konusunu, toplumun temel yapılarına uygulanabilecek adalet ilkelerinin oluşturduğudur" diye yazar (s. 11).

Rawls düşünüşünü bu perspektife koyarak liberal adalet kuramının sınırlarını, dağıtıcı bir adalet kuramıyla tamamlamak yoluyla aşabileceğini ve *tek bir hareketle* asgari devlet çelişkisini, güvenlik devletinin temeli olan siyasal sözleşme kavramının yerine adalet ilkelerinin mantıklı biçimde gerçekleştirilmesini merkez alan bir sözleşme kavramı koyarak çözebileceğini düşünür. Düşünüşü şöyledir: Öncelikle tüm bireylerin eşit olduğu hipotetik bir başlangıç durumu, geleneksel toplumsal sözleşme kuramında doğal duruma denk düşen bir durum varsayar. Böyle bir bağlamda, seçilecek olan adalet ilkelerinin hangileri olacağını sorar fakat önce son bir tanımlama yapar: söz konusu ilkeler "bir cehalet örtüsü altında" *(behind a veil of ignorance)* belirlenir. Bu tanımlama onun gözünde önemlidir, esas olarak seçimin sıkı sıkıya mantıksal ve akılcı bir yolla yapılabileceği anlamına gelir. Toplumsal ilişkiler sıkı sıkıya simetrik ve nötrdür, hiçbir birey henüz değerlendirme yeteneğinde olmadığı kişisel çıkarları adına seçim mekanizmasını bozma olanağına sahip değildir çünkü o anda ait olduğu toplumsal kuşağı bilemediği gibi kurulacak toplumda yer alacağı konumu da bilmez.

Bu şekilde tanımlanan bir ilk durumda Rawls, hiyerarşik düzende iki adalet kuramının toplu halde ortaya konulduğunu öne sürer:

1° "Her birey, eşit ölçüde, diğerlerinin özgürlüğüyle denkliği bozmayacak genişlikte bir temel özgürlük hakkına sahip olacaktır" (s. 60). Bu, hak temeline dayalı klasik liberal sivil eşitlik anlayışıdır.

2° "ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler, herkesin ve öncelikle en elverişsiz durumda bulunanların yararına olacak biçimde düzenlenecek ve herkese eşit oranda açık olan mevki ve görevlere bağlanacaktır." (s. 60).

İkinci ilke, iki alt ilkeyi, fırsat eşitliği ilkesiyle (reel olarak herkese açık mevkiler) kabul edilebilir farklılık ilkesini (eşitsizlikler, ancak herkesin yararına olurlarsa kabul edilebilir) biraraya getirir.

Rawls kitabının yarısından çoğunu bu iki adalet ilkesini tanımlamaya ve açıklamaya ayırır. Burada bizim amacımız, Rawls'un öte yandan son derece titiz olan tartışmasını özetlemek değil. Şu an için Rawls'un sunumunu savunulu bir eleştiriye[86] tabi tutmamız da gerekmemektedir. Rawls'un çalışmasının liberal adalet kuramı ve liberal refah devleti eleştirisi açısından anlamını ve sonuçlarını anlamamız yeterli olacaktır.

Rawls ilk olarak liberal adalet kuramını ileri götürür, liberallerin genellikle savunduğu "doğal özgürlük sistemi"nin dışında bıraktığı, dışsal bir öğe gözüyle baktığı, bireyler arasında doğal eşitsizlikler bulunduğu olgusu karşısına bu olguyu hesaba katan "özgürlükçü eşitlik"i koyar. Bu anlamda hak etmeye dayalı çok dar bir anlayışı eleştirir. "Sözleşmeye dayalı düzenlemeler dışında, payların (farklı bireylere verilen "birincil mallar") dağıtımı doğal bir lotarya yoluyla gerçekleşir; bu, ahlâki açıdan kabul edilemez" diye yazar (s. 74). Rawls'a göre pazar toplumunun meşruiyet kazanması, toplumsal eşitsizliklerle doğal eşitsizlikler ayrımının ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Bu iki öğe liberal kuram içine eşit oranda dahil edilmelidir. Bu, pazar mekanizmalarına zarar vermeden nasıl gerçekleştirilebilir? Rawls, dağıtıcı adalet anlayışını bu sorudan yola çıkarak geliştirir. Ona göre, "birincil malların" (haklar ve özgürlükler, ödevler, gelirler ve servet, güçler ve fırsatlar) dağıtımının *baştan* gerçekleştirilmesi gerekir: Söz konusu olan, bu malların sürekli ve genelleştirilmiş biçimde yeniden dağıtımı değil; her bireye baştan hakkaniyet ölçüsünde bu mallardan verilmesidir. Bu, fırsat eşitliği ilkesinin genişletilmiş hali ve aynı zamanda katı bir tanımıdır. Rawls başlangıç eşitsizliklerinin düzeltilmesi olanağını belli ölçüde düşünüşe katar: "Reel bir fırsat eşitliğine ulaşabilmek için toplum, doğuştan daha az varlığı olanlara ve daha elverişsiz toplumsal koşullarda doğanlara daha fazla ilgi göstermelidir" (s. 100). Bu saptamadan yola çıkarak ve Milton Friedman'ın negatif vergi sisteminin gerçekleştirilmesi yoluyla bireylere durumlarına ve asgari ücrete göre "karne" (*vouchers*) verme fikrini gün-

86) Rawls'un bu eserine ayrılmış çok geniş bir Amerikan literatürü mevcuttur. Eserin olağanüstü düşünsel etkisiyle eş değerdedir. Bu literatürün kısa bir sunumu indekste bulunabilir. (bkz. Ek 10)

deme getirerek özellikle eğitimle ilgili önerilerde bulunur. Rawls'un dağıtıcı adalet kuramı bu ölçüde yeniden dağıtımcı refah devletine bir alternatif olarak anlaşılabilir. Kendi deyimiyle bu, *tamamen prosedüral* bir adalet anlayışıdır. Adaletin konusu sonuçlar değil, prosedürlerdir. Böylelikle Rawls, kendinden önceki liberal düşünürlerin karşı karşıya kaldığı zorlukları aşarak bir asgari devlet kuramına geçebilmiştir. Fakat bunun yanısıra pazar sistemine daha güçlü bir meşruiyet kazandırır.

Peki ama "hakkaniyetli" bir başlangıç dağılımı nasıl olur? Rawls'un ortaya koyduğu ikinci ilke bu soruyu oldukça yenilikçi bir açıdan ele alır. Ahlâki boyutunu reddetmediği "adil" ve "hakkaniyetli" kavramlarını tamamen mantıksal bir bakış açısından değerlendirir. Bu toplumsal değeri, normu, kesinkes akılcı, tamamen tümdengelimci (dedüktif) bir biçimde tanımlar. Düşünsel çalışmasının temel anlamı budur[87]. Rawls sözleşme kuramını alarak, Kant'ın deyimiyle "*a priori* sentetik yargılar"ın oluşumu sorunsalına kaydırır. Demokrasi sorunu, tamamen mantıksal, etik-üstü bir sosyal adalet anlayışı içinde çözülür ve özetlenir. Rawls'un eseri bu açıdan devletin ekonomik ve toplumsal müdahalelerinin meşruiyeti tartışmasını büyük ölçüde aşan bir düşünsel perspektife oturur. Bir anlamda Rawls siyasal olanın (demokrasi ve birarada yaşama sorunu) ekonomik olanın içinde akılcı bir hesaba dayanarak çözünmesinin son noktasıdır.

Rawls eşitlik ve adalet ayrımını akılcı bir temele oturttuğunu düşünür. Ona göre hakkaniyet esasen eşitlikçi bir dağılım anlamına gelmez. Pek çok defa ısrarla "adaletsizliğin yalnızca herkesin yararına olmayan eşitsizlikler için söz konusu olduğunu [...], genel adalet anlayışının kabul edilebilir eşitsizliklerin doğasını hiçbir şekilde kısıtlamadığını; yalnızca herkesin ve özellikle de daha elverişsiz durumda olanların bundan faydalanmasını gerekli kıldığını" belirtir (s. 62). Örneğin gelir farklılıkları, düşük gelirlilerin yaşam düzeyinin yükseltilmesine katkıda bulunacak bir büyüme etkisi yaratıyorsa haklı ve meşrudur.

Hakkaniyet, verimlilik ilkesiyle farklılık ilkesini biraraya getiren etik ve mantıksal bir normdur.

Rawls verimlilik ilkesini şöyle açıklar: "Bir mal stoğunun belli bireyler arasındaki dağıtımı, ancak diğerlerinin zararına olmaksızın bu bireylerden birinin durumunu iyileştirecek bir başka dağıtım biçimi bulunamaması durumunda verimlidir" (s. 67). Bu, liberal ekonomi kuramının

87) Bu açıdan Kant üzerinde neden ısrar ettiği anlaşılmaktadır.

merkezinde yer alan, Pareto[88]'nun optimum kriterine; oybirliğine dayandığı ölçüde etik-üstü, daha doğrusu mantıksal ve etik olan (yani etikle mantığı birleştiren) kritere uygun bir kriterdir. Esasen Pareto'nun optimum kavramı, toplu bir durum ya da oybirliği olarak tanımlanır; çünkü birilerinin yararına ve diğerlerinin zararına olmayacak bir hareket mümkün değildir (herkesin yararına olacak bir durum da bunun dışında tutulamaz). Ancak Pareto'nun tanımladığı bu toplu durum ya da oybirliği tamamen durağan ve sayısaldır. Toplumsal açıdan akla aykırı nitelikte olabilir. Örneğin çoğu zaman, tek bir kişinin tüm serveti elinde tutması durumunun da, toplu olarak karşı çıkılamayacağı için (zengin olan tek kişi karşı olacak ve oybirliği eksi bir oy sözkonusu olacaktır) bir optimum olacağı öne sürülerek bu fikre karşı çıkılmıştır. Rawls'un üstün olduğu nokta, söz konusu oybirliği kavramını hipotetik bir sözleşmeci durumdan çıkarımlayarak ona daha geniş bir anlam vermesidir. Oybirliği artık yalnızca sayısal değil, neredeyse demokratik niteliktedir çünkü bir sözleşmeden kaynaklanır ve aynı anda artık yalnızca soyut olarak "optimum" olan durumları değil *meşru* durumları da tanımlar.

Dolayısıyla Rawls'un refah devleti tartışmasına katkısı büyüktür. Çalışması; Nozick'in çalışması gibi[89], Amerikan liberal[90] düşüncesinin yenilenmesinde bir çıkış noktası olmuştur. Bu yenilenmenin pratik sonuçları anlık ve dolaysız olmamışsa da, önemsiz olmaktan da uzaktır.

88) Pareto *Manuel d'économie politique*'te (Ekonomi Politik Elkitabı) ekonomik optimum'u şöyle açıklar: "Bir topluluğun üyelerinin belli bir konumda, maksimum yarardan* (ophemility) faydalandığını, ancak bu konumdan biraz olsun uzaklaşma olanağı bulunarak bireylerin her birinin faydalandığı yararın azalmasının ya da artmasının mümkün olmaması durumunda söyleyebiliriz. Demektir ki bu konumdaki en ufak bir yer değiştirme zorunlu olarak bazı bireylerin faydalandığı yararı artırırken bazılarınınkini azaltacaktır."

* Pareto'nun Yunanca "kârlı" sözcüğünden türettiği bu sözcük, bir şeyin, meşru olsun ya da olmasın, bir gereksinimi ya da isteği karşılayabilme özelliği anlamına gelir. (ç.n.)

89) Nozick'in Rawls'un düşüncesini tartışma biçimi kısmen kendi çalışmasının Devlet tarihinin ekonomik açıdan yeniden okunması bağlamına otururken Rawls'un düşünüşünü ahlâki ve hukuki bir bakış açısına taşımasından kaynaklanır. Bu, 18. yüzyıl liberal düşüncesinde karşılaştığımız bir bakış farklılığıdır. Bkz. *Anarchy, State and Utopia, a.g.e.*, s. 183-231.

90) Liberal sıfatı burada Fransızca anlamıyla kullanılmıştır. Bu sıfatın A.B.D.'de farklı bir anlam taşıdığını, daha çok "sol görüşlü" entelektüeller ve refah devleti yanlılarıyla ekonomik müdahalecilik yanlıları için kullanıldığını biliyoruz. Fransa'daysa liberaller denilen kesim duruma göre A.B.D.'de "muhafazakârlar", "özgürlükçüler", "neoliberaller" denilen kesimlere denk düşmektedir.

5
Toplumsal Olanın Yadsınması

Çağdaş liberalizmin refah devletini toplumsal ve siyasal temsillerimiz arasından silme çabası kırılgan görünebilir. Ve pek çok açıdan öyledir de[91]. Öte yandan bu çabadan "siyasal" bir sonuç çıkarmak ve onu yalnızca geleneksel burjuva ideolojisinin yeni ve rafine bir biçimi, sınıf ilişkilerini, insana ve topluma dair, nesnel olduğunu iddia eden bir söylem ardında eritme sanatının incelikli bir sürümü, bilgece bir bulandırma sistemi olarak görmek de kolaydır.

Benim düşünceme göre burada durmak gerekir. Söz konusu çalışmalar kendi içlerinde tutarlıdır. Marksist kökenli tüm ekonomik ve toplumsal düşünme biçimlerinin soluksuz bırakıldığı bir bağlamda ikna güçleri vardır. Gerçek bir düşünsel çekicilik yetisine sahiptirler. Bizzat Nozick; kitabının önsözünde, çalışmasına tam tersi bir perspektiften başlamış olmasına rağmen nasıl zamanla bu sorunsalın çekimine kapıldığını hissettiğinden bahseder. Rawls'u, Nozick'i, Buchanan'ı ve tüm artçılarını ciddiye almak gerekir. Söz konusu olan yalnızca geçici bir durum değildir (ki bu durum, "yeni iktisatçılar" sayesinde ortaya çıkan sınırlı ve kaba biçimi dışında

91) Bu konuda bkz. "Refah devletinin büyümesinin ekonomik analizleri" (ek: 8).

henüz Fransa'ya[92] ulaşmış değildir). Bu düşünürlerin tümü, refah devletinin en sağlam temellerine hemen hemen her noktada dokunan sarsıntı sayesinde inandırıcılık kazanmışlardır. Şu anda refah devletinin *ötesinde* düşünebilenlerin yalnızca bu düşünürler olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Güçlerinin kaynağı budur.

Bu nedenledir ki; refah devleti krizine onların getirdiği alternatifin dışında bir başka alternatif getirmeye çalışmadan önce, onların kurduğu sistemin kalbine gitmek esastır. Çünkü onlara iğneleyici eleştiriler atfetmek ya da kurdukları yapıyı elimizin tersiyle bir kenara itmek yeterli değildir.

Bana göre kurdukları sistemin kalbinde ortaya koydukları birey ve toplum temsili yer alır. Tartışılan yalnızca felsefi ve yöntemsel "bireycilikleri" değildir. "Bireycilik" sözcüğü çalışmalarını belirtmekte tek başına çok yetersiz kalır. Esasen, öznenin varlıksal önceliğinin dile getirilmesi ve bireyin, tüm toplumların ve dolayısıyla tüm toplumbilimin "hammaddesi"ni oluşturan ampirik araç olduğu olgusunun yöntemsel olarak tanınması ölçüsünde hepimiz bireyciyiz. Bu son derece genel bakış açısından Marx ve Durkheim da bireycidir; daha da geniş biçimiyle böyle nitelendirilmesi gereken hepimizi içine alan modernitenin tamamıdır[93]. Söz konusu düşünürleri ayıran, bireyciliklerinin doğasıdır. Ben bunu *radikal bireycilik* olarak nitelendiriyorum. Radikal bireyciliğin temel özelliği, "toplumsal bağlam" fikrini dahi reddetmesidir. Onlara göre birey, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde kullandığı deyimle "kendi başına yaşayan ve mükemmel bir bütün"dür. Toplum ve devlet tamamiyle araçsal bir perspektiften değerlendirilir. Toplum yalnızca "karşılıklı fayda üretmekle yükümlü kooperatif bir girişim[94]"dir. Liberal ya da klasik özgürlükçü bir perspektiften toplumla devlet arasındaki sınırların ilkinin ikincisinin aleyhine genişletilerek değiştirilmesini önermekle yetinmezler. Başka bir solukla ele almaya çalıştıkları ya da daha doğrusu hiç ele almadıkları, bizzat toplumsal olgudur. Kuramlarının en önemli özelliği, toplumsal olanı bireyler arasında mekanik bir etkileşim sistemine indirgemesidir. Düşünüşlerinin dışında tuttukları toplumbiliminse tüm konusu budur[95].

92) Rawls'un ve Nozick'in eserleri 1984'te sırasıyla Editions de Seuil'de ve PUF'te çevrilmiştir.

93) Bkz. Louis Dumont, "La conception moderne de l'individu" (Modern Birey Anlayışı), *Esprit*, Şubat 1978.

94) J. Rawls, *a.g.e.*, s. 520.

95) Raymond Boudon *Effets pervers et ordre social*'de (Zararlı Etkiler ve Toplumsal Düzen) Rawls'dan bahsederken ütopya yorumunu yapmıştır. Ancak bana göre, yönelttiği eleştiri kendi toplumbilim anlayışını da *homo economicus* paradigması üzerine kurduğu için kısıtlı ve belirsizdir.

Rawls'un iki hakkaniyet ilkesinin tanımını barındıran başlangıç durumunu karakterize etmek için öne sürdüğü "cehalet örtüsü" hipotezi özellikle anlamlıdır. Bireylerin, sanki birbirlerinden tamamen kopuk ve birbirlerinin karşısında kayıtsızlarmışçasına saf bir özerklik ve nesnellik sahibi olabileceğini varsayar. Tanımladığı sözleşme bu açıdan Hobbes'un, Locke'un ya da Rousseau'nun düşündüğünden radikal biçimde farklıdır. Toplumsal bağ ortaya çıkarmaz. Yalnızca mantıksal ve mekanik bir süreç teşkil eder. Yüzyüze toplumsal olanın anlamının temel olarak sorgulanışının, birarada yaşamanın nedenlerinin ve zorluklarının anlaşıldığı hayali anın sembolik temsili değildir. Hiçbir tutkuyla işlenmez, hiçbir söze mekan tutmaz. Rawls'un sözleşmesi sessiz ve kesin bir hesabın uygulanma anından başka bir şey değildir. Büyük tartışmalarla çalkalanan fırtınalı bir meclis değil, kısa bir uzmanlar toplantısıdır.

Toplumsal olanın yadsınmasının temelinde esas olarak yüzyüze toplumsal olanın yıkıcı etkileri olduğu saplantısı yatar. En büyük kötülüğün, bir başkasılaşma dinamiğinin, bireylerin yalnızca *diğerlerinin* düşündüklerine ve arzuladıklarına göre varoldukları, düşündükleri ve arzuladıkları bir durumun ortaya çıkmasından geleceğini düşünürler. "Yeni refah ekonomisi"nin (*new welfare economics*) tamamı bu soruyu ortadan kaldırma, hatta bu radikal başkasılaşma deneyiminin yaşanabileceği fikrinin kendisini kökünden söküp atma isteğiyle imlidir. Kendi dillerinde söylersek "kişilerarası fayda karşılaştırmaları" yapmayı reddederler. Örneğin Kenneth Arrow şöyle yazar: "Kişilerarası karşılaştırmalar yapabilmek bireylerin özerkliğini reddetmek gibidir, halbuki onları birbirleriyle ölçülemez kılan bu özerkliktir[96]."

96) Aktaran Jean-Pierre Dupuy, *L'Economie: une éthique scientifique?* (Ekonomi: Bilimsel Bir Etik Olabilir Mi?), Paris, Recherché Cordes, 1980. Kitabımın bu bölümünü büyük oranda bu metne ve yazarla yapılan tartışmalara borçluyum.

Karşılaştırmanın reddi, neden tüm neoliberallerin klasik ütilitarizmi eleştirdiğini açıklar. J. S. Mill, "Eğer ütilitarizm ilkesinin iyi bir yanı varsa, o da uyuşmayan faydaları tartabilmemizi, dengeyi kurabilmemizi sağlamak zorundadır." diye yazmıştır (*Utilitarisme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, s. 77). Bu, tam da neoliberallerin reddettiği şeydir. Onlara göre akıl yürütmek için yola çıkılacak bir toplum düzeyi yoktur. Onların gözünde ortak yarar anlamsızdır (Halbuki J. S. Mill "genel mutluluk"tan ütilitarist ideal olarak söz eder). William Simon bu konuda "Halk gerçekte yoktur; kollektivist bir mittir. Yalnızca, bireysel istekleri ve bireysel amaçları olan yurttaşlar vardır" diye yazar (*L'Heure de la vérité, halte aux dépenses publiques,* [Hakikat Saati: Kamu Harcamalarına Dur!], *a.g.e.*, s. 193). Toplumu bireyle aynı yoldan değerlendirmeyi reddederler. Radikal bireycilikleri onları bütünsel ütilitarist ilkeyi reddetme noktasına dahi getirerek kaderin bunu hayvanlara nasip ettiği kararına varırlar (Nozick bu konuda uzun bir paragraf yazmıştır). Bu anlamda, ayrılmaz biçimde eşitlikçi ve ütilitarist olan demokratik kültürümüzün en derin köklerini sorgularlar.

Bu yazarların hepsi mantıklı olarak, ötekine yöneltilen bakışı onun sahip oldukları üzerinde yoğunlaştıran mekanizmaya, kişilerarası karşılaştırma yapmama önermelerinin pratik olarak reddi anlamına gelen duyguya, *kıskançlık* sorununa geniş yer verirler. Ancak tek yaptıkları, bu fenomenin içini boşaltmak, anlamını azaltmaktır. Rawls, "Akılcı bir birey kıskançlığın nesnesi olamaz" der[97]. Ona göre "kıskançlık ahlâki bir duygu değildir". "Zayıflık duygusuna bağlı kendine güven eksikliği" anlamına gelen tamamen psikolojik nitelikte bir fenomendir (s. 535). Nozick "Kıskançlığın *tuhaflığı* üzerinde yoğunlaşmayı yeğlerim" diye yazarak Rawls'u yineler.

Yanılgıya düşmeyelim, onlar için aykırı bir tartışma söz konusu değildir: Kıskançlığın reddi, tüm düşünsel yapılarının temel taşını oluşturur. "Kıskançlık" dedikleri şeyin ardında söz konusu edilen, aslında tam da toplumsal bağ, eşitlik dinamiğiyle gereksinimler ve toplumsal ilişkiler sisteminin etrafında yapılandığı farklılık sorularıdır. Kıskançlık dedikleri, Tocqueville'in demokrasi adını verdiği tanımsız işleyiş, toplumla onu oluşturan bireylerin hayali eşitlikçi temsilleriyle girdiği istikrarsız ilişkidir. Rawls ve Nozick, Tocqueville'in koşulların eşitliği adını verdiği kavramsal eşitliği[98], hakkaniyetin yeterliliğini buyurarak bu hareketin, bu diyalektiğin ilerleyişini engellemek isterler. Adalet kuramlarının anahtar kavramı olan hakkaniyeti, kesin biçimde kıskançlığın yokluğu olarak tanımlarlar. Takıntıları, Rawls'un yalnızca yıkıcı tarafını tanıdığı fakat aslında toplumsallığın temeli olan bu gelişmenin engellenmesini düşünmektir. Kıskançlığı bu şekilde yadsıma çabasıyla evrenlerinden püskürtmeye çalıştıkları toplumsallık ve demokrasi sorusudur. Düşüncelerinin radikal biçimde a-sosyolojik oluşu bu anlamdadır.

Öte yandan her ikisinin de, sanki ortak ahlâkın kınadığı bir kategoriye hapsetmek sorunun saf dışı bırakılmasını kolaylaştıracakmış gibi sorunu basit bir kıskançlık mantığına indirgemesi anlamlıdır. Durmaksızın, bu kusurun ekonomik yarışmaya dönüştürüldüğünde nasıl nitelik kazanacağını ortaya koyarlar. "İnsanlık nefreti" (Rawls'un Kant'tan alıntıladığı formül) olarak kıskançlığa karşı kendine sevgi ve saygının (*self esteem*) tam ve bütün olarak gerçekleştirilmesini koyarlar. Rawls, herkesin kendi durumunun hakkaniyetinin bilincinde olduğu anda artık hiçbir kıskançlık duygusunun mümkün olmayacağını söyler. Dolayısıyla kıskançlık, söz konusu iki adalet ilkesine göre kurallar altına alınmış, verimlilik ilkesiyle farklılık

97) *A.g.e.*, s.530.

98) Bkz. Marcel Gauchet, "Tocqueville, Amérique et nous" (Tocqueville, Amerika ve Biz", *Libre*, sayı: 7, Paris, Payot, 1980.

ilkesi arasındaki dengeyi gerçekleştirmiş, "düzenli" bir toplumda yok olmak zorunda olan bir duygudur. Dikkat çeken bir başka nokta, Rawls'un kıskançlık dinamiğinin engellenmesinin koşullarını, Tocqueville'in tam tersine "kavramsal olarak" eşitlikçi bir toplumun aralıksız işleyişini tanımlamak için kullandığı terimlerle düşünmesidir.

Buna karşın Rawls ve Nozick bu duygunun bir tortu, bireylerin akılcılığının sınırlarının bir işareti olarak varlığını sürdürebileceğini kabul eder. Peki bu duygunun ortaya çıkardığı toplumsallık üretme, bireylerin özerkliğine zarar verme tehdidi nasıl bertaraf edilebilir? Bu soruya verdikleri yanıt bile, fenomeni anlamakta ne denli zorlandıklarını göstermesi bakımından anlamlıdır.

Rawls, "*Toplumsal şeffaflığı azaltma eğilimi gösterilmelidir*" der[99]. Toplumu parçalamaktan, onu bir dizi "referans grupları[100]"na ayırmaktan bahseder. Bu referans gruplarının içinde farklılıklar indirgenmiş olacağı için onları "yok saymak" mümkün ve hakça adalet mekanizmaları okunaklı olacaktır. Tek kelimeyle, toplumsal olanı katmanlara ayırıp bulanıklaştırarak içinden geçen bölünmenin etkilerini kısmak söz konusudur. Nozick de bu yönde düşünmüştür. Eşitlikçiliğin tehlikesinin tam da gerçekleştirilmesi hiç bitmeyecek bir olgu olmasından kaynaklandığını gösterir: "Toplum boyutlarından birini, örneğin serveti eşit kıldığında [...] fenomen başka boyutlara taşınacaktır: Fiziksel çekim, doyumun niteliği, zekâ vb." diye açıklar[101]. Açıkçası bu, fenomeni doğru bir anlama biçimidir. Ancak Nozick, toplumsal olanı bundan *yola çıkarak* düşünmek yerine onsuz ve ona rağmen kavramaya çalışır. "Eşitlenmesi mümkün olan tek şey kendine sevgi ve saygıdır" der. Kıskançlık sorunu bundan yola çıkarak denetim altına alınabilir, herkes başkalarına değil yalnızca kendine dayanarak konumunu iyileştirebilecektir, söz konusu bağlamda öyle bir "toplumsal boyut" çeşitliliği olacaktır ki herkes kendine göre, başarılı olabileceği bir boyut bulabilecektir. Dolayısıyla Nozick için bizzat kıskançlık ihtimalini bile kültürel ve toplumsal çeşitlilik yoluyla dışarı püskürtmek söz konusudur[102].

99) *A.g.e.*, s. 536. "The Anatomy of Envy: a Study in Symbolic Behaviour" (Kıskançlığın Anatomisi: Sembolik Davranış Üzerine Bir İnceleme) adlı çok ilginç bir makalede (*Current* Anthropology, cilt: 13, sayı: 2, Nisan 1972, The University of Chicago Press) George M. Foster, toplumsal şeffaflığı azaltmak için "kapsülleme" süreçlerinden bahseder: göreli olarak dondurulmuş "alt-toplumlar" oluşturur.

100) Toplumbilim kuramında eşitliğin "referans grupları"yla olan ilişkisi hakkında bkz. Phillippe Bénéton, "Les Frustrations de l'Egalité" (Eşitlik Öfkesi), alıntılanan makale.

101) *A.g.e.*, s. 243.

102) Ancak bu çeşitliliğin, öte taraftan istemini dile getirdiği pazarın genişlemesinin gerektireceği genelleştirilmiş ölçülebilirlik ilkesiyle çeliştiğini görmez.

Böylelikle asıl hedef, bireylerin birbirlerine karşı *kayıtsız* kalabilecek duruma gelmesidir. Bu, ilk olarak Adam Smith'te toplumsallığın temeli olarak gördüğümüz *sempati* fikrinin ters yüz edilmesidir. Nasıl ki pazar toplumu ütopyasının gerçekleşmesi yalnızca ekonomik ilişkilerin yarattığı gerilimin insanlar arasındaki doğal uyum içinde derhal eriyeceği ve iki uç durum olan kanaatkârlık ve aşırı bolluk bağlamlarında düşünülebilirse, temel toplumsal geriliminin bertaraf edilmesi de ancak iki uç kutup olan sempati[103] ve kayıtsızlık bağlamlarında düşünülebilir. Jean-Pierre Dupuy haklı olarak, "mutlak kayıtsızlık durumunda insanların barış içinde birarada yaşayacağı"nı düşlediği bir modelden söz eder.

Ne var ki bu koşullar altında, anlamını yitirerek içi boşalan bizzat siyasal alan fikrinin kendisidir. Siyasal olan artık toplumun aynaya bakar gibi kendi bölümlerini göreceği ve tüm görünürlükleriyle onları işleyeceği bir alan olarak anlaşılamaz. Siyasal olan artık yalnızca bireysel edimlerin *aracı* olarak vardır. Örneğin siyasal olanın indirgenmesini en ileri götüren düşünürler olan Buchanan ve Tullock şöyle yazar: "Siyaset mekanizması bizim modelimizde bireylerin işbirliği yaparak karşılıklı olarak arzulanan birtakım hedeflere varmalarını sağlayan bir araçlar bütünü olarak anlaşılır[104]." Siyasal olanın bu şekilde basit bir mekanizmaya indirgenmesi sonuç olarak oybirliği savunusunu ortaya çıkarır: Buchanan ve Tullock "Konsensüs, normdur" diyecektir. Onlara göre ekonomide olduğu gibi siyasette de Pareto'nun tanımladığı türde bir optimum bulunur. Aşılamayan anlaşmazlıkların ve bölünmelerin tanınmasına dayalı temel ilke, onların gözünde

103) John Stuart Mill Utilitarisme'de bu konuda şöyle yazar: "Bu zorluk, tüzel kişiyi oluşturan etkiler ondan türeyen birtakım kurallara uyulmasını gerçekleştirene, eğitimin ilerlemesi yoluyla bizi benzerlerimizle birleştiren bağ duygusu (*the unity of feeling* with) karakterimizin içine işleyene ve her birimizin vicdanında tamamen doğal bir duygu haline gelene dek var olmaya devam edecektir", *a.g.e.*, s. 86.

Kenneth Arrow genişletilmiş sempatiyi (*extended sympathy*) ve kolektif aklı, "genelleştirilmiş kayıtsızlık yüzeyleri" üzerine temellenen kişilerarası karşılaştırmalara dair iki sınır kategori olarak çözümler. Bkz. *Choix collectif et preferences individuelles* (Kolektif Seçim ve Bireysel Tercihler), Paris, Calmann-Lévy, 1974, yeni basım, Fransızca çevirisi. Neoliberal ekonomi kuramının bu temel sorusu hakkında yakın zamanlı çalışmalar için bkz. D. Collard, *Altruism and Economy, a Study in Non-Selfish Economic* (Özgecilik ve Ekonomi, Bencil Olmayan Ekonomi Üzerine Bir Çalışma) Oxford, Martin Robertson, 1978; S. C. Kohn, "Efficacité et altruisme, les sophismes de Mandeville, Smith et Pareto" (Verimlilik ve Özgecilik, Mandeville, Smith ve Pareto'nun Bilgicilikleri, *Revue économique*, Ocak 1981; G. Bordes, "Individualisme, ordinalisme et bien-être social" (Bireycilik, Düzencilik ve Toplumsal Refah, *Annales de l'INSEE*, ocak-mart 1981. Bu bağlamda, birtakım "farklılıkları" değerlendirme biçimlerinin neoliberal kayıtsızlık savunusunun diğer yüzünden başka bir şey olmadığını belirtebiliriz.

104) J. Buchanan ve G. Tullock, *The Calculus of Consent* (Oybirliği Hesabı); Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1962, s. 90.

yalnızca pazarın ve mülkiyet haklarının genişlemesiyle giderek azalacak olan istisnai bir durumdur.

Bu, "liberal aklın" eleştirisinin kalbi olan noktadır: Giriştikleri çaba, yalnızca "demokratik aklın" karşısında radikal bir alternatif olarak ortaya çıkma noktasına vardırılırsa anlam kazanır. Siyasal özgürlüğün ekonomik özgürlükler (pazar) içine dahil olduğunu, bu özgürlüklerden bağımsız olarak var olamayacağını dile getirmeleri yeterli olmaz. Kuramsal çabaları, ancak siyasal ve etik kategorilerini doğa ve akıl kategorileri içinde eritme noktasına dek gittiği takdirde üstlendiği girişimi sonuna dek götürerek klasik sözleşme ve dolayısıyla koruyucu devlet kuramlarına bir alternatif sunabilir. Hayek gibi bir düşünürde bizzat özgürlük, etik dışı ve siyaset dışı bir konsept haline gelir. Artık kendi başına bir "değer" değil, yalnızca büyük bir *toplumsal aklın* tarihsel gelişim sürecinin sonucudur. Özgürlüğü öznel olarak değil nesnel olarak anlamak gerekir. "Özgürlük siyasal bir ahlâk haline geldiyse bu, toplumun varlığını sürdürme zorluklarını, yani en fazla sayıdaki kısmın karşılaştığı zorlukları en iyi biçimde karşılayan değerler sistemini aşama aşama seçmesini sağlayan doğal seleksiyon sonucunda olmuştur[105]." diye yazar. Dolayısıyla Hayek'e göre demokrasi yalnızca bir "toplumsal örgütlenme yöntemi", söz konusu dar özgürlük anlayışını korumaya yönelik bir teknolojidir. Yakın zamanda Paris'te verdiği bir konferansta açıkça şöyle diyordu: "Demokrasi, yalnızca önceden beri var olan ve böyle kabul edilen ortak hedeflere daha kolay ulaşmaya yarayan bir prosedürdür [...]. Kollektivizm yanlıları demokrasiyi sınırsızca genişlemeye itmişlerdir çünkü demokrasiyi bireysel kararların yerine o koşullardaki çoğunluk tarafından alınan fakat küçük bir azınlıktan esinlenen kolektif kararları koymaya yarayacak bir yol olarak görmüşlerdir, demokrasinin tek işlevi uygun bir kadro sayesinde bunları düzenlemek olacaktır[106]".

Refah devletinin radikal bir eleştirisini yapmak ancak asgari bir devlet dışı devlet kuramının oluşturulması pahasına mümkün olabilir. Bu tehlikeli bir yanılsama, özellikle de pratik olarak başarısız olmaya mahkum bir çabadır. Bu nedenle çağdaş liberalizm, yalnızca eleştirel liberalizm boyutunda kalmak koşuluyla güçlüdür. Ancak buna karşılık, devlet sonrası toplumu, yalnızca Rawls'un ve Nozick'in yolundan giderek olumlu biçimde düşündüğü takdirde gerçekten meşru görünüme bürünebilir. Çelişkisi buradadır.

105) F. Hayek, "Economics and Knowledge" (Ekonomi ve Bilgi,1945), *Individualism and Economic Order*(Bireycilik ve Ekonomik Düzen), Londra, Routledge and Keagan Paul, 2. bası, 1976.

106) F. Hayek, *L'Hygiene de la démocratie* (Demokrasinin Sağlığı), Paris, 4 Aralık 1980.

Yine de her durumda, çağdaş liberalizmi toplumsal ya da siyasal açıdan eleştirmek yeterli olmaz, gerçek sonuçlarını kavrayabilmek için gösterdiği düşünsel çabanın kalbine gitmek gerekir.

Bugün refah devletinin soluğunun kesilmesine sunulabilecek olumlu bir alternatifi, aklın bu ütopyasına karşıt olarak ve bu ütopyanın tüm gücüyle saf dışı bırakmaya çalıştığı temel toplumsal deneyimden yola çıkarak düşünmemiz gerekmektedir.

Üçüncü Bölüm

Refah Devleti ve Dayanışma Toplumu

1
Özelleştirme/Devletleştirme Alternatifinden Sıyrılmak

Refah devleti hakkındaki güncel tartışma, devletleştirme/özelleştirme alternatifine sıkışmış durumdadır. Ekonomik argümanlar ve siyasal *a priori*'ler birleşerek toplumsallaşmayı artırma ya da özelleştirmenin genişletilmesi temeline dayanan yeni bir denge bulma yoluna gitmektedirler. Gelecek yalnızca bu iki biçimde düşünülmektedir. Bir yanda *"sosyal devletçi" senaryo*, öte yandaysa *"liberal" senaryo*. Sorun bu şekilde ortaya konuldukça her şekilde kesin olan, üçüncü bir yolun, örneğin *status quo*'yu yüceltecek bir ara çözümün bulunmadığıdır. Büyüme oranıyla sosyal harcamaların "doğal" gelişim ritmi arasında var olan açık göz önüne alındığında zorunlu kesintilerin GSYH'ya olan bugünkü oranının korunması, esas olarak sosyal korumada bir azaltmayı yani dolayısıyla daha çok özelleştirmeyi zorunlu kılacaktır. Bu çatal fenomenin varlığı bir seçim yapmayı zorunlu kılmaktadır. Bu fenomenin varlığını reddetmek, otomatik olarak zorunlu kesintilerde mekanik bir artışı kabul etmektir. O halde bu kabul edilemez iki senaryo arasında seçim yapmaya mı mahkumuz? Sosyal devletçi senaryo bugünkü durumda ciddi finansal zorlukları karşısında bulacak ancak daha önemlisi, aşılması güç ve yaygın bir sosyolojik direnişle karşılaşacaktır. Elbette zorunlu kesintilerin oranının İskandinav ülkelerinde % 50 bara-

jını keyifle aştığını hatırlatabilir ve bundan, Fransız toplumunun henüz "katlanılabilir" toplumsallaşmanın sınırlarına varmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Ancak ağır bir büyüme bağlamında bu farkın hiçbir anlamı yoktur. Refah devletinin, kızgınlıkları ve karşı çıkışları çoğaltmaksızın gelişebilmesi için "bir şey" olması gerekmektedir. Daha önce göstermiş olduğumuz gibi, bir olayın kolektif bir isteği fişekleyebilmesi, yeniden dağıtım mekanizmalarının güçlendirilmesine anlam kazandırabilmesi gerekmektedir. İçinde yaşadığımız dönemin en derin sorunlarından biri budur. Devletle toplum arasındaki ilişkiler değişmez, toplum kendi başına, onu oluşturan bireylerle gruplar arasındaki bağları yeniden tanımlamazsa, zorunlu kesintilerde olacak yeni bir "soğuk" gelişme toplumsal tıkanma durumuna yol açacaktır. Bu durumda biz de sosyal devletçi senaryonun çelişkilerinin tutsağı olarak kalırız. Zorunlu kesintilerin 70'li yıllarda hızlı biçimde artışının getirmiş olduğu kötü etkilerin çoğaldığı görülecektir: Yeraltı ekonomisinin ve karaborsanın gelişmesi, emek pazarının bölünmesinde artış. İkili bir ekonominin ve toplumun ortaya çıkışı aslında toplumun, toplumsallaşmanın genişlemesini ve bunun getirdiği yükü azaltmak için geliştirdiği bir telafi ve kendini savunma mekanizmasıdır. Bu nedenle şirketler ve kişiler bir yandan devlete vermeleri gereken fazlalığı öbür yandan telafi etmeye çalışmaktadırlar. Bunun sonucunda eşitsizlikler çoğalmaktadır: İkili durumun ("sokağa atılan" çalışanlarla "korunan" çalışanlar arasındaki ikili durum) bizzat kendisinden kaynaklanan eşitsizlikler ve bireylerle grupların faydalanacağı oranın son derece değişken olduğu olanaklar ortaya çıkmaktadır. Kuramsal olarak daha fazla eşitlik doğuran toplumsal çaba sonuç olarak gizli eşitsizlikleri çoğaltmaya ve kolektif kimlik alanlarını parçalamaya[107] yarar.

Liberal senaryoysa daha kısa sürede görülebilen etkiler yaratır. Otomatik olarak bir geriye dönüşü, yeniden dağıtımda bir azaltmayı zorunlu kılar. Bu bir toplumsal gerileme senaryosudur. Ortaya çıkabilecek isyanları karşılamaya hazır, güçlü bir devlet düşünür. Her durumda bu, bir meşruiyet eksikliğine bağlıdır. Neoliberalizmin düşünsel açıdan yeniden yapılanması ve orta sınıf üzerinde yarattığı etki küçümsenemez olsa da ona meşruiyet kazandırmaya yetmez. Temelde bu senaryonun anlam kazanması, yalnızca nüfusun en yoksul azınlığının aleyhine olarak kurulacak gamsız bir sosyal koalisyon perspektifine yerleştirilmesine bağlıdır. Neyse ki bu, solun kazandığı zaferden bu yana artık gündeme getirilmemektedir.

107) Bkz. Örneğin işçi sınıfı parçalanması fenomenleri.

Yani bu iki senaryo da farklı açılardan kabul edilemez niteliktedir. Bu nedenle devletleştirme/özelleştirme illetine bağlı kalındıkça refah devleti krizine olumlu bir çözüm bulunamaz. Öte yandan bu iki senaryo da *geleceğin toplumsal ilerlemelerini* düşünmeye olanak tanımaz. Her ikisi de, sanki optimal bir duruma halihazırda ulaşılmış ve geriye yalnızca bu durumu kusursuzlaştırmak (sosyal devletçi senaryo) ya da konjonktürel ekonomik denge adına sorgulamak (liberal senaryo) kalmışçasına "toplumsal gelişme"nin belli bir sonu olduğu hipotezine dayanırlar. Her iki durumda da yalnızca, bugün dile getirildikleri ve en azından kısmen hesaba katıldıkları biçimiyle toplumsal gereksinimlerden yola çıkılarak akıl yürütülür. Gelecek yıllarda yeni gereksinimlerin, yeni toplumsal istemlerin ortaya çıkabileceği düşünülmez. Ne var ki bu gereksinimler ortaya çıkacaktır. Gelecekte kültürel haklar, uygun çevre koşullarında yaşam çevresi hakkı vb. bugünkü sağlık hakkı kadar masraflı olabilirler. Bu gereksinimler hak olarak düşünülüyorsa yeniden dağıtım konusu olmaları gerektiğini kabul etmek gerekir. "Kamu hizmeti" talebi alanı yeni ufuklara doğru genişleyebilir. Bu senaryolardan hiçbiri bu durumu değerlendirecek bir perspektif önermez. Bunlar, hem toplumsal hem de geleceğe yönelik tıkanma senaryolarıdır.

Dolayısıyla acilen bu devletleştirme/özelleştirme alternatifinden sıyrılmak gerekmektedir. Peki ama nasıl? Temel olarak *devletle toplum arasındaki sınırları ve ilişkileri yeniden tanımlayarak.* Refah devleti krizinin ortaya koyduğu merkezi soru, esasen sosyolojik ve siyasal niteliktedir. Bu nedenle bu soruyu devletleştirme/özelleştirme terimleriyle düşünmek onu kesin olarak finansal boyutuna indirgeyerek muammalı hale getirir. "Kolektif hizmetleri kim ödeyecek?" sorusu, "Kolektif hizmet nedir?" sorusunu unutturur.

Bu bakış açısından refah devletinin geleceğine dair tek bir model olamaz, zorunlu olarak çoğul bir model olacaktır. Kafamızdan atmamız gereken, kolektif hizmet = devlet = ticari olmayan = eşitlik fikriyle, özel hizmet = pazar = kâr = eşitsizlik fikridir. *Refah devletinin geleceği, bu farklılıkların yeni bir birliği tanımlamasından geçer.* Tek boyutlu bir devletleştirme mantığının yerine *toplumsallaşma, yerinden yönetim* ve *özerkleştirme*den türetilen üçlü bir dinamik koymak gerekir:

– Büyük ekipmanların ve kolektif çalışmaların yönetiminin bürokrasiden kurtarılması ve rasyonalize edilmesi: Bu, daha sağlam bir *toplumsallaşma* yoludur. Yönetimi sadeleştirmek ve iyileştirmek için bu alanda çok çaba sarfetmek gerekir ancak bu, kendi başına yenilikçi bir yol değildir.

– Birtakım kamu hizmetlerini yeniden biçimlendirip düzenleyerek bu hizmetlerin onları kullananlara daha yakın hale getirilmesi: Bu, (yerinden yönetim) yoludur. Toplumsal ve kültürel alanlarda yerel örgütlenmelerin ödev ve sorumluluklarını artırmayı amaçlar.

– Kamusal olmayan örgütlenmelere (örgütler, dernekler, farklı gruplaşmalar) kamu hizmeti ödevlerinin transfer edilmesi: Bu, *özerkleştirme* yoludur. Refah devletinin zorluklarına en iyi şekilde yanıt verebilecek ve geleceğin toplumsal gereksinimlerini karşılayabilecek olan en yeni ve ilginç yol budur. Bu nedenle dikkatimizi bu yol üzerinde toplayacağız.

Daha bütünsel olarak söylersek, refah devleti krizine sunulan bu alternatif ancak *devlet talebinin azaltılması*, *dayanışmanın yeniden topluma benimsetilmesi* ve *daha fazla toplumsal bir görünüm yaratılması* şeklinde üçlü bir hareket içinde yer alırsa anlamlı olacaktır.

2
Devlet Talebinin Azaltılması

Yaklaşık bir yüzyıldan bu yana toplumsal ilerleme talebinin neredeyse doğal yanıtı, refah devleti olmuştur. O zamandan bu yana liberal kuramcılar ve devlet adamları refah devletinden yakınmayı sürdürmüş ancak bir türlü genişlemesini önleyememişlerdir. Neredeyse her zaman, radikal biçimde eleştirdikleri hareketin seyircisi ve hatta oyuncusu olmuşlardır. "Liberal bilgi" daima, kavramayı bir türlü beceremediği bu paradoksla karşı karşıya kalmıştır. Örneğin 19. yüzyılın ortasında Edouard Laboulaye şöyle yazmıştır: "Yalnızca pratik açıdan bakılırsa, devletin mutlak egemenliği hiç bu denli açıkça kabul edilmemiştir; kuramsal açıdansa bu mutlak egemenlik düşüştedir. Yönetim ileri adım attıkça bilim bu işgale karşı koyar, bunun adaletsizliğini ve tehlikesini gösterir[108]." Çağdaş liberal kuramcıların yaptığı da, bu saptamayı aynı sözcüklerle yinelemekten öteye geçmez.

Ancak öte yandan ekonomik liberalizm muhalifleri de kendilerini sonuç olarak özdeş bir durumda bulurlar: toplumsal gelişmeyi, refah devletinin gelişmesinden farklı bir biçimde düşünemezler. Aynı şekilde, refah

108) Edouard Labouyale, *L'Etat et ses limites* (Devlet ve Sınırları), *a.g.e.*, s. 7.

devletinin sınırlandırılmasının onların gözünde yalnızca gerici, tepkisel, antisosyal bir anlamı olabilir.

Her iki durumda da eksik olan *toplumsal devlet talebini üreten sosyolojik mekanizmaları* çözümlemesidir. Bu çözümleme ekonomik ve toplumsal sistemin dışında, olumlu ya da olumsuz bir veri olarak düşünülür; tamamen araçsal bir devlet anlayışına (ister asgari devlet isterse sosyal açıdan etkin bir devlet olsun) götürür. Devlet talebi yalnızca tarihsel ya da psikolojik kılıflı savlarla açıklanır: Jakoben geleneğin ağırlığı, kavranamayan bir geçmişin yükü (Laboulaye "yüzyılların çocuğu" der), güvenlik gereksinimi, sorumlulukların verdiği korku vb. Bu açıklamaların hepsinin en önemli ortak özelliği "zihniyetler"in zorunlu olarak ağır dönüşümü dışında hiçbir somut girişime, hiçbir edime yer vermemeleridir.

Refah devleti sorusunu yeni bir perspektiften algılamak için çözümlememiz gereken, bu devlet talebidir. Söz konusu devlet talebini sosyolojik açıdan anlamak gerekir. Daha önce önermiş olduğum gibi, bu talep, esasında yalnızca bireyciliğin genişlemesinin öbür yüzüdür. Birey ve devlet birlikte yürür; toplumsal olanın parçalanması hareketine toplumsal yoğunlaşma fenomenleri eşlik eder. Bunlar çelişkili değil, mantıksal olarak birbirlerini tamamlayıcı niteliktedirler. Toplumsal bağ bu iki uç nokta arasına gerilir. Bu koşullarda gereksinimlerin tatmini sisteminin kendisi de iki kutupludur: Ya pazar ya devlettir. Gereksinimlerin karşılanmasının alternatif bir alanı yoktur. Birincil gelirlerin dağılımının yapısına ya da pazarın kendi işleyişindeki sorunlara bağlı olarak oluşan pazar sınırları, böylece mekanik olarak her alanda devlet talebini artırır. Toplumsal işleyişin tamamı bu ikilik tarafından yönetilir. Bunun sonucunda olağanüstü bir *katılık* ortaya çıkar. Refah devleti krizi çok büyük kısmıyla yalnızca bu katılığın doğurduğu yüklü toplumsal maliyetin göstergesidir. Devletçi dayanışma biçimleri, kolektif ekipman ve hizmetlerin gelişmesi toplumsal parçalanmanın etkilerini telafi etmeye yetmez. Yukarıdan aşağıya hiper-toplumsallaşma temeldeki anti-toplumsallaşmanın doğurduğu gereksinimlere yanıt veremez.

Bu nedenle devlet talebi özerk, dışsal bir değişken olarak düşünülemez. *Toplumsal olanın biçiminin,* yoğunluğunun, dokusunun bir işlevidir. En uç noktada, toplumsal olan yalnızca özerk ve ayrı bireylerden oluşan bir ağ ise, sonuçta devlet bu ağı tamamen kaplayacaktır: Mümkün olan tek toplumsal dayanışma biçimi, kolektif yaşamı ifade etmenin tek yolu devlet olacaktır[109].

109) Bu nedenle refah devletinin en sert eleştirilerine (bkz. Nozick) dayalı radikal bireycilik mantıksal olarak "toplumsal" ya da "toplumsalcı" kavramlarını alanının dışında tutmak zorundadır.

Devlet talebini azaltmak ve *dayanışma üretmek* bu nedenle birarada yürür. Refah devletinin alternatifi öncelikle kurumsal nitelikte değil, ilkesel olarak toplumsal niteliktedir. Daha güçlü bir sivil toplum var edilmeli ve "dışarıda bırakılmış", yalnızca pazar ve devlet kutuplarına gönderilmiş alanlar değil, bu toplumun bağrında yer alabilecek değişim ve dayanışma alanları geliştirilmelidir. Bu çok önemli noktaya geri döneceğiz.

Bu toplumsal yeniden yapılanmayı gerçekleştirecek olan elbette devletin kendisi olamaz. Devlet ancak devlet talebinin azaltılmasının bir yolu olabilir. Bu azaltma sürecini, sanki programlanabilirmiş gibi, burada tanımlayacak değiliz. Ancak, buna karşılık, toplumun kendisine düşen böyle bir ödevi yerine getirmesi için gerekli olan *koşullardan* bazılarını belirlemek gerekir.

Bu yönde ilerlemek için, öncelikle bu amacın gerçekleştirilmesini sağlayacak uygun bir hukukun ortaya koyulması gerekir. Çünkü hukuk da esasında iki kutupludur: Aynı anda hem bireyi (Medeni Kanun) hem devleti merkez alır. İnsan türünün özel ve soyut temsilcisi olarak egemen ve özerk birey, hukukun en büyük hedefidir ancak aynı zamanda bireyin "dışsal" özgürlüklerinin kısıtlanması hukukun tek işlevidir. Hukuk açısından devletin tek yaptığı, bireylerin buyurucu iradelerini basit bir birlikte eriterek tözleştirmektir; Devlet, "tek bir kişide birleşmiş bir çokluk"tur (Hobbes). Gurvitch *Idée du droit social*'de (Sosyal Hukuk Düşüncesi) temel olarak bireyci olan bu hukuk anlayışının sonucunda, soyutlanmış ve eşitlenmiş bir bireyler çokluğunun soyut bir kanun genellemesine boyun eğmesinin "bireyleri arasında gerçek bir somut bağın tüm özelliklerinden yoksun bir hukuksal topluluğun mümkün olan tek biçimi" olarak ortaya çıktığını anlatır[110].

Bizim hukuksal çerçevemiz olan bu bireyci-devletçi çerçevede sivil toplum içinde şirket ya da dernek modelleri dışında işleyebilecek farklı gruplaşma biçimlerinin var olması olanaksızdır. Üstelik ne şirket ne de dernek toplumsal işlevlerinin özelliğine bağlı olarak özerk bir hukuk doğurmuştur. Gurvitch bu eksikliği gidermek için, Duguit ve Hauriou'nun açtığı yolu derinleştirerek bir *sosyal hukuk kuramı* oluşturmaktan bahseder. Gurvicth'e göre hedef, yalnızca bireysel ya da devletçi olandan yola çıkılarak

110) G. Gurvitch, *L'Idée du droit social*, Paris, 1932. Kısaltılmış yeniden basımı *Cause Commune* dergisi, sayı: 1/1978, s. 111-366, Paris, 10/18. Bkz. Aynı yazarın *Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité* (Toplumsallık Biçimlerinin Çoğulcu Sınıflandırması Üzerine Bir Deneme), 1938, yeniden bası *Vocation actuelle de la sociologie*, t. I, *Vers la sociologie differentielle*, Paris, PUF, 1968.

anlaşılabilecek toplumsal olgularla hukuk arasında var olan açığı silmektir. Bunun yolu, "etkin gruplaşmalar"ın "normatif olgular", yani özerk hukuk üreticileri haline gelmek zorunda olduklarını tanımaktan geçer. "Sosyal hukuk kuramı, alışılmış şekliyle hukuk biliminin dışında tutulan bir dizi toplumsal olguyu hukuksal bir biçimde ortaya koymaya çalışır: Toplumsal yaşamın örgütlenmiş ve örgütlenmemiş tabakaları arasındaki ilişki, "Toplum" ve "Devlet" ilişkisi, özel toplumsal hücrelerin her birinde hukukun doğuşu [...], öngörülen çerçevenin sınırında hukukun kendiliğinden işleyişi, vb.[111]" Devletçi olmayan toplumsallaşma biçimleri ancak böyle bir hukuksal çaba çerçevesinde düşünülebilir. Daha önce *Age de l'autogestion*'da (Kendi Kendini Yönetme Çağı) *mülksüzleştirme* kavramı yoluyla üretim araçlarının mülkiyetine dair böyle bir girişimin şirket alanındaki anlamını ve sonuçlarını göstermiştim.

Refah devletine olumlu alternatifleri tanımlamak, sivil toplumun katmanlarının (komşu gruplar, yardımlaşma ağları, kolektif hizmet yapıları vb.) hem hukuk kişisi hem de devletçi özde olan kanuna[112] karşılık özerk bir hukuk üreten merciler olarak tanınmasını varsayar. Esasında bu tür "toplumsal kurumlar"ın durmaksızın doğuşuna tanık oluruz, ancak dernek statüsü kazanarak biçimlendirilenler kırılganlaşırlar; çünkü edimleri ya da müdahaleleri tümüyle devlet hukuku normlarına tabi tutulur. Daha az katı, daha "esnek" bir topluma geçebilmek için hukukun kendisinin çoğulcu hale gelmesi, devlet hukukundan hiç değilse kısmen ayrı (örneğin kolektif anlaşmalarla doğan hukukun iş hukuku karşısındaki konumunda olduğu gibi) bir sosyal hukuk bulunması gerekir.

Kolektif dayanışmanın yegâne ifade ve gerçekleştirilme biçimi olarak refah devletini aşmamızı zorunlu kılan, hukuki ve siyasal temsillerimizde gerçekleşecek büyük bir devrimdir. Kamusal olan/devlete ait olan karmaşasına bir son verebilmemiz ancak bu yolla mümkün olabilir. Bu sorun, düşünsel olarak yeni bir bakış açısından değerlendirilebilirse ileriye doğru büyük bir adım atılmış olacaktır.

Pratik bir perspektiften bakılacak olursa, örneğin birtakım kolektif hizmet alanlarında (örneğin çocukların bakımı konusunda) toplumsal olanın devlete ait olanın *yerine geçmesi hakkının* tanınmasının mümkün olması gerekecektir. Bu demek oluyor ki; bireyler sıradan haliyle uzmanlaşmış bir kurum tarafından verilen bir "kamu hizmeti"ni kendi kendilerine sağla-

111) *A.g.e.*, s. 250-251.
112) Bu konuda bkz. *Esprit*, "Droit et politique" (Hukuk ve Siyaset) özel sayısı, Mart 1980.

mak için gruplaştıklarında devlet, bireylerin bu "özel" inisiyatifinin "kamusal" özde bir işlevi olduğunu, özellikle de vergilerde azaltmaya gitme biçiminde, tanır. Devlet talebini gerici olmayan bir biçimde azaltmanın tek yolu bu *kolektif oto-hizmetlerin* ya da *yerel inisiyatife bağlı kamu hizmetlerinin* çoğalmasına yardımcı olmaktır. Devletle toplum, özel alanla kamusal alan arasındaki sınırlar katı kaldığı sürece, verimi önceye oranla giderek düşen bir refah devleti için giderek artan bir bedel ödemeye mahkum kalacağız.

3
Dayanışmayı Topluma Yeniden Benimsetmek

Refah devleti, pazar etkilerinin telafi edilmesi ve düzeltilmesi yoluyla toplumsal olanın içine ekonomik olanın yeniden dahil edilmesi hareketine denk düşer. Refah devletinin krizi, göstermiş olduğumuz gibi, esas olarak bu yeniden dahil edişin ilkelerinden çok yapılış biçimine bağlıdır. Dayanışma yaratan mekanizmalar soyut, biçimsel ve okunamaz hale gelmiştir. Bürokratik süreçlerin gelişimi ve toplumsal düzenlemelerin artan yükü bu soyutlamadan beslenmiş ve yanıt olarak bu soyutlamayı ikiye katlamıştır. Bu nedenle göreli verimlilikte düşüş ortaya çıkmıştır. Ekonomik olanla toplumsal olan arasındaki temel aracı olan refah devleti, sonuç olarak çok uzaktan işler olmuştur. Giderek daha çok toplumun üzerine abanmaktadır. Bireysel olanla toplumsal olanın arasında açtığı *dolambaçlı yol* giderek büyümüştür.

Bu duruma nasıl bir çare bulunabilir? *Toplumu kendine yaklaştırmaktan* başka bir yol mümkün değildir. Toplumun dokusunu sıkılaştırmak, toplumsal yapılanmaya aracılık eden mekanları çoğaltmak, bireyleri doğrudan dayanışma ağlarına yeniden dahil etmek gerekmektedir. Refah devleti esas olarak toplumsal olanın, coğrafyadan etkilenmeyen bir okuması üzerine kuruludur. Toplumsal olanı yakınlık veya uzaklık, dağılma veya birara-

dalık terimleriyle düşünmez. Buna karşılık yeniden dağıtım mekanizmaları ve kolektif ekipman arzı toplumsal olanın mekan içinde yapılanma biçimlerinden etkilenir. Bireyin durumu, toplumsal mekan içindeki konumundan bağımsız düşünülemez. Örneğin yoksulluk yalnızca gelir kriterine göre tanımlanamaz. Tek başına bırakılma, yaşam alanı (kent ya da köy) gelirin etkilerini artırabilir. Yaşlılık sınırının alt seviyesinde olan fakat bağ bahçe sahibi ve komşuluk ya da aile ilişkileri bulunan bir kimse, büyük bir kentteki bir binanın altıncı katında tek başına yaşayan bir kimseden farklı yaşar.

Peki ama toplumun dokusunu sıkılaştırmak ne demektir? Bu konuda merkezi bir muğlaklığı, cemaatçi ütopya muğlaklığını, bireylerin neredeyse kendine kendine yeten bir tür geniş aile oluşturacağı küçük grupların oluşturulması muğlaklığını ortaya koymak gerekir. Bu noktada, pazar toplumunun, bireyciliğin ve desosyalizasyonun alternatifinin çoğu kez yalnızca bu nostaljik cemaatçi yapıya *dönüş* biçiminde düşünülebiliyor olduğunu saptamak çarpıcıdır.

İdeal sosyolojik tiplemeler olarak organik cemaatle bireyci toplum arasındaki yöntemsel ayrım sonuç olarak bir değer yargısına dönüşmüştür. "Kötü" topluma karşın "iyi" cemaati yeniden bulmak gerekmektedir. Bu değer yargısına bir de mantıksal olarak aile yapısının evrimi hakkında büyük bir tarihsel mitoloji eklenmiştir. Bonald'dan Le Play'e dek tüm gelenekçi "toplumbilim" kendini hayali bir nesne yaratmaya zorlamıştır: Bu hayali nesne; ataerkil aile, nesiller arasında büyük ve dayanışmacı gruplaşmalardır. "Çoğunlukla tanımlandığı biçimde, geniş aileden çekirdek aileye doğru kuramsal evrimin hiçbir gerçekliğe karşılık gelmediği[113]"ni öğrenmek için Phillippe Aries'in çalışmalarını beklemek gerekecektir. Dolayısıyla geniş aileye *dönmemiz* söz konusu olamaz. Modernitenin temel özelliği bütünsel olarak bireyin yükselişiyse, bu hareket kendine olumsuz bir anlam yüklenmesine ve tarihsel yapıların vaktinden önce kurulmasına neden olmuş olmamalıdır. *Gemeinschaft*'tan (cemaat) *Gesellschaft*'a (toplum) geçiş fedakâr dayanışmacı ruhun genel bir egoizme dönüşmesi değildir.

Tersine, Gesellschaft'ın doğmasının tek nedeni özgürleşme yolunda önemli bir araç olarak ortaya çıkmasıdır.

Kent, kendini ayrılmaz biçimde bir pazar alanı ve bir özgürlük alanı olarak empoze etmiştir; olanakları çoğaltarak, bireyi bağlı olduğu toprak-

113) Bkz. Phillippe Aries, *Histoire des population françaises* (Fransız Halklarının Tarihi), Paris, Ed. du Seuil, 1971 ve *l'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Regime* (Fransız Devrimi Öncesinde Çocuk ve Aile Yaşamı), Paris, Ed. du Seuil, 1973.

tan bağımsızlaştırıp topraksızlaştırarak, çembersel döngüden kurtararak ve parçalı evreni yok ederek özgürlüğü artırmıştır. 19 yüzyılda sık sık kentin özgür kıldığı söylenirdi. Bu hareket sona ermemiştir. Tamamlandığını düşünmek yanılsama olacaktır. Aksine, her yerde kültürümüzün simgesi olan bağımsızlık talebini görüyoruz. Kadınların çalışması bunun göstergesidir: Ortaya çıkardığı sömürüye rağmen, pazara dahil olmak halen bağımsızlığın koşuludur. Öte yandan yeni bir devrimin doğuşunu algılamaya başlıyoruz: Çocukların anababalarından bağımsız olma arzusunu. Hatta İsveç'te çocukların anababalarından "boşanabilme" hakkını (ekonomik bağımsızlık bir hak olarak talep edilmekte) talep eden bir hareket bulunuyor!

1960'lı ve 70'li yıllarda görülen birkaç cemaatçi girişimin başarısızlığa uğraması, bu bağımsızlık ve özerklik arayışının olağanüstü gücüne bağlıdır. Refah devletini unutarak ona bir alternatif geliştiremeyiz. Toplumu kendine yaklaştırmak nostaljik ve geçmişe dönük biçimde algılanacak bir sözcük olamaz. Toplumsallaşmanın pazarla telafi edileceği bir denge noktası olacak yeni bir "yuva" düşleyemeyiz. O halde devletçi olmayan yeni dayanışma biçimlerinin doğuşu özerklik isteğiyle nasıl bağdaştırılabilir? Kuramsal açıdan bu soruya verilecek bir yanıt yoktur. Ne cemaat ne toplum olacak yeni bir ideal toplumbilimsel tipleme tanımlamak; Louis Dumont'un deyimiyle[114] düşmanlıkla bireycilik arasında bir toplumsal "model" düşlemek söz konusu değildir. Bir sosyal politika tanımlanması işini toplumbilimsel bir kavramın üretilmesiyle karıştıramayız.

"Tarihsel-toplumsal" sıfatı asla, nasıl bir tipleme olursa olsun, bir ideal tiplemenin saf ifadesi değildir; daima toplumbilimcinin içinden çıkmaya uğraştığı arapsaçı ve karmaşık bir kavramdır.

Öte yandan toplum, yalnızca refah devletinin kendinden çıkardığı temsilin bir yansıması, kesin ve radikal biçimde parçalanmış, saf bir bireyler toplamı olsaydı refah devleti çoktan batmış olurdu. Toplumumuzun halen işliyor olmasının tek nedeni, kendi temsilini yarattığı bireyci şemanın tamamını, kısmen ve sınırlı oranda olsa da, olgularla yalanlıyor oluşudur. Örneğin Agnès Pitrou gibi birtakım toplumbilimciler, ekonomik önemi düşlediğimizin çok ötesinde olan yeraltı aile dayanışması ağlarının varlığını ortaya koymuştur[115]. Aynı şekilde, kriz dönemlerinde yeraltı ekonomisinin gelişmesi de bir yönüyle toplumsal dokunun dış şoklara karşı kendi içinde

114) Louis Dumont, *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.

115) Agnès Pitrou, *Vivre Sans Famille? Les solidarités familiales dans le monde d'aujourd'hui* (Ailesiz Bir Yaşam? Günümüz Dünyasında Aile Dayanışmaları), Toulouse, Privat, 1978.

direniş biçimleri üretebilme yeteneğinin göstergesidir. Ancak toplumbilimcilerin ve iktisatçıların nadiren hesaba kattığı tüm bu gizli "amortisörler", bugün artık yeterli değildir. Öte yandan bu ağların varlığının tanınması esastır; çünkü onlar olmadan devlet talebi, öncesine göre çok daha fazla olacaktır. Refah devletinin alternatifi onun oynadığı rolü kabullenmekten ve geliştirilmesine çalışmaktan geçer.

Hizmet yaratmak için resmi birliklerden gayriresmi ortak edime geçme yoluna giden ve dayanışmanın yeniden topluma benimsetilmesini sağlayacak olan; bu yatay toplumsallaşma biçimleridir. *Toplumsallığın* gelişmesinin ilk koşulu, serbest zamanın artırılmasıdır. Esasında zaman kısıtlılığı ve toplumsal katılık birlikte yürür. Bireylerin daha az boş zamanı oldukça hem devletten daha çok şey talep eder hem de pazarda daha çok tüketirler. Ancak boş vakitleri olduğu sürece karşılıklı hizmetlerde bulunabilir, komşuluk ilişkilerini genişletebilir, kısa nitelikte tüm dayanışma biçimlerini gerçekleştirebilirler. Bu perspektiften, çalışma saatlerinin azaltılması yalnızca işsizliğin azaltılmasına yarayacak bir ekonomik zorunluluk olarak görülemez, aynı zamanda yeni yaşam tarzlarının öğrenilmesinin de koşuludur.

Yani toplumun kendine yaklaştırılması dar anlamıyla (sabit ve kapalı mikro-kollektivitelerin oluşturulması olarak) algılanmamalıdır. Tersine toplumun kendine yaklaştırılması, geçici ve sınırlı aidiyetlerin çoğaltılmasından geçer. Bu çoklu toplumsallaşma, toplumsallık biçimlerinin çoğulluğu bireysel özgürlüğe getirilen bir kısıtlama değil, aksine her bireyin özgürlüğünün genişletilmesidir.

4
Toplumsal Şeffaflığın Artırılması

Özelleştirme/devletleştirme alternatifinden çıkmak, dayanışmayı topluma yeniden benimsetmek... Özellikle de yeni toplumsal gereksinimler konusunda geleneksel refah devletine bir alternatif tanımlayabilmek için gerekli olan bu iki koşul, dayanışmanın hayata geçirilmesinde bizzat refah devletinin merkezi bir rol üstlenmeye devam edeceğini unutturmamalıdır. Bu koşulların işlevi esas olarak alanların çok büyük çoğunluğunda var olan ulusal sistemleri tehlikeye atmadan yeni bir toplumsal gelişme aşaması yaratılabilmesini sağlamalarıdır. Ne var ki söz konusu ulusal sistemler giderek daha fazla, genişletilmesi, tamamlanması, daha özerk sistemler ve doğrudan somut toplumsal ilişkiler tarafından yerine getirilecek kısa süreli edimler yoluyla belirlenmesi gereken temel bir dayanışmanın dayanağı olarak düşünülmeye sevk edilmektedir.

Ancak bu terimlerle düşünmekle yetinilemez. Yeniden biçimlendirilmesi gereken aynı zamanda refah devletinin kendisidir de. Öncelikle yönetim biçimi iyileştirilebilir ve bürokrasiden kurtarılabilir ancak bu alanda girişilen sadeleştirme ve rasyonalizasyon çabaları hemen her zaman hukuksal düzenlemelerin hızla artması yüzünden baltalanmakta ya da gündem dışına itilmektedir. Bunun kaynağı hiçbir durumu öngörülmemiş

biçimde gölgede bırakmama, her özel durumu düşünme arzusudur. Bedeli çok fazla artmış olan bu düzenleme enflasyonunun[116] önüne geçmenin tek yolu, hizmetlerin, usullerin ve uyuşmazlıkların özerkleştirilmesidir.

Ancak daha önemli olan şeyler de vardır. Refah devleti krizi bürokratik iç tıkanmalardan kaynaklandığı kadar *dış* tıkanmalardan da ileri gelir. Dayanışmanın mekanik ve soyut ifadesi ve erekler hakkındaki kuşku, refah devletinden kaçış süreçlerini doğurmaktadır. Refah devleti bir kara kutu, devasa bir arabirim gibi işlemektedir. Gerçekleştirdiği finansal yeniden dağıtım, sonuç olarak üzerine kurulduğu toplumsal bağlardan neredeyse tamamen kopuk olarak algılanmaktadır. *Arabirim toplumsal olanı bulandırmaktadır.* Reel dayanışma biçimleri, anonim ve kişisiz mekanizmalar tarafından öylesine örtülmüşlerdir ki algılanamaz hale gelmişlerdir. Marksizm sıklıkla, üreticilerin malların ardında silindiği pazar toplumunu eleştirmiştir. Marx, kapitalist toplumda insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin nesneler arasındaki ilişkiye benzer fantastik bir biçime büründüğünü söylüyordu. Aynı şekilde, "sosyal devletçi" toplumda insanlar arasındaki dayanışma ilişkilerinin bireylerle "sistem" arasındaki bir parçalanmış ilişkiler toplamına benzer bir biçim aldığı söylenebilir. Ücret, fiyat, kâr, vergi, primler reel toplumsal bağlarından kopuk ekonomik değişkenler olarak algılanmaktadır.

Buna nasıl bir çare bulunabilir? Tek bir çözüm vardır: *toplumsal şeffaflığı artırmak*, toplumun hareketinin daha ayrık biçimde filizlenmesine izin vermek. Elbette bu, düşünsel açıdan her zaman çok kolay kabul edilmeyebilir. "Sistem" karşısında yalnızca bireyi görmek, toplumu yalnızca kuramsal şemalar yoluyla değerlendirmek, karşıtlığı yalnızca zenginlerle yoksullar, mücadele eden işçilerle burjuvazi arasında görmek daha kolaydır. Bu sadeleştirmelerin, bu körleşmelerin büyük bir bedeli vardır. Artan bir toplumsal katılık üretir, tüm bencillikleri ve loncalaşmaları doğrular, toplumsal değişimi güç hatta olanaksız kılarlar.

Toplumsallığı daha okunaklı hale getirmek, toplumu kendi kendine daha görünür kılmaksa aksine daha reel dayanışma biçimlerinin kurulmasını sağlamaktır. Ne var ki bu dayanışma biçimlerini düzenleyen prosedürler daha çatışmalı olabilir[117].

116) Örneğin Paris bölgesinin sağlık sigortası bütçesinin işleme bedelinin kırsal alanlara oranla iki kat fazla olduğunu biliyoruz.

117) Mesela kamu sektöründe ücret görüşmeleri konusunda ciddi bir sözleşmeci politikanın, sınırlarına rağmen, ancak reel durumları ve bunların evrimini saptamaya yarayan prosedürler ortaya koyulduktan sonra gerçekleştirilebildiğini biliyoruz.

Buna karşılık, bugün, aksine tüm kesinti mekanizmalarının mümkün olan en görünmez hale geldiğini görüyoruz. Çok az ücretli çalışan, ücretlerine bağlı sosyal kesintilerin reel tutarını biliyor (Brüt maaş kavramının ne şirket ne de çalışan için bir anlamı vardır). Vergi gelirlerinin neredeyse yarısını oluşturan KDV, tüketicilerin hoşlanmadığı "ağrısız" bir vergidir; ilgililerin açıkça hesabını tutabileceği tek kesinti, gelir vergisidir. Bireyler için artık bireysel kesintilerle bunların kolektif kullanımı arasındaki bağı görebilmenin hiçbir yolu yoktur. Bundan da genelleşmiş bir sorumsuzluk durumu ortaya çıkmaktadır.

Refah devletinin kabul edilmesi ancak ortaya koyduğu mekanizmalar herkes için açık ve görülebilir olursa kolaylaşır. Elbette bu hakikat çabası her zaman risksiz değildir. Alışılmış makro-sosyolojik kavramların engellediği ya da sildiği gerçeklerin tamamını hesaba katmayı zorunlu kılar: Küçük ayrıcalıklar, ücret durumlarının aşırı heterojenliği, vergi uygulamalarının tutarsızlıkları vb. Şeffaflığın bir bedeli vardır. Gerilim ve uyuşmazlıklara neden olabilir. Gelir, ücret ve vergi katkılarının aleniliğinin kimi zaman karşılaştığı direnişler, bireylerle ve gruplarla bilinçli bir şekilde yüzyüze gelmenin zorluğunu gösterir. Her bireyin diğer bireylerin bakışı altında yaşayacağı tamamen şeffaf bir toplum mutlaka yaşanılmaz olacaktır. Girard, toplumların nasıl, radikal bir yüzyüzeliğin yaratacağı patlama etkisini sınırlandıran mekanizmaları üretme ihtiyacı içinde olduğunu gayet iyi göstermiştir. Ancak biz daha o noktaya gelmekten oldukça uzağız. Hatta fazla uzağız. Çünkü, birarada yaşamanın yarattığı gerilimi, sınıf mücadelesinin yalnızca tek bir göstergesi olduğu gerilimi dile getirmekten daha normal ne olabilir? Aksine, demokrasi tam da bu zorluğun ifade ve çözülme alanı, muhalif partilerin çarpışması da bunun göstergesi değil midir? Çatışma demekle toplum demek aynı şeydir. Tanınan çatışma durumu, toplumsal olanın kendi kendini yenilemesi sürecinin merkezinde yer alır. Demokratik ideal, uygun olmayan "konsensüs" kisvesi altında çatışmaları inkâr etmek ya da silmek değil, onları üretken ve yapıcı hale getirmektir. Toplumsal şeffaflığın artması ve demokrasinin gelişmesi bu anlamda elele yürür.

Devletin yol açtığı en büyük yanılsama, sanki toplum son haliyle elde var sıfır olan bir oyundan başka bir şey değilmişçesine her bireyi içten içe toplumsal bulanıklıktan *kişisel* bir yarar çıkaracağına ikna etmesidir. Öte yandan bu yanılsama sonunda devletin kendisine geri döner; çünkü her birey devleti mucizevi bir olumluluk üreticisi olarak görmeye koşullanmıştır. Dolayısıyla "elçilik kurbanı" olan, sistematik olarak bir yandan tüm

kötülüklerden sorumlu tutulurken öbür yandan her talebi kesinkes karşılaması beklenen devlettir. Arabirimliğin bedeli sonuç olarak çok yüksektir.

Peki ama pek çok göstergeyle ortaya koyulabilecek bu şeffaflık korkusunun nedeni nedir? Şeffaflık bir tuzak mıdır? Korkunun tek nedeni, şeffaflığın durağan biçimde kavranamaz oluşudur. Şeffaflık, sonsuz bir toplumsal sorgulama dinamiği ortaya çıkarır. Toplumu, radikal biçimde kendi geleceği sorusunu sormak zorunda bırakır. Oysa ki bu soruya, alışılmış demokratik değerlere –özgürlüğe, eşitliğe, adalete– başvurarak stereotipleşmiş yanıtlar vermeğe alışığız. Ancak bu değerler, hayata geçirmeye gelindiğinde kesin olma niteliklerini yitirirler. Eşitlik, evet ama hangi *eşitlik*? Eşitlik tam olarak nedir? Gelirlerin benzerliği ya da eşitsizliklerin "azaltılması" mı? Büyümenin meyvelerinin "adil" bir dağıtımı mı? Peki ama bu adaletin normu nedir?

Burada demokrasinin kalbi olan en derin noktaya değinmiş oluruz: Bir arada olmaktan kaynaklanan kolektif bir akıl oluşturulması, üzerinde uzlaşılmış normların üretilmesi[118]. Bu açıdan refah devletinin krizi toplumumuzun kültürel kimliğindeki bir eksikliğin göstergesidir. Kültürel kimlik sessizdir, köşesine büzülmüştür, kendi hakkında bir şey söyleyemez, geleceğini düşünmez. Yani refah devletinin ablukadan kurtarılması, aynı zamanda toplumun bu temel soruları üzerinde açık bir biçimde çalışabileceği demokratik ve kamusal alanların yeniden canlandırılmasıdır[119].

Toplumsal şeffaflığın artırılması aynı zamanda daha yerel düzeyde gereksinimler ve istekler ortaya çıkarmak demektir. Bu, söz konusu ihtiyaç ve isteklerin ifadesi yoluyla yatay toplumsallaşma biçimlerinin ve kısa dayanışmaların oluşmasına izin vermektir. Dayanışma yalnızca kurallara ve usullere dayanamaz. Aynı zamanda *gönüllü* bir yanının da olması gerekir. Öteki ayrılmaz biçimde *socius* ve *yakındır*. Refah devleti sayesinde ben tüm diğer *sociuslarla* kurumsal olarak dayanışma içinde olurum ancak anlık çevrede ancak "yakın" birkaç ağ sayesinde dayanışma görürüm. Adalet yalnızca yasal olamaz. "Toplumsal ahlâk" bütünüyle yasa yoluyla benimse-

118) Bu, Rawls gibi düşünürlerin adil olanı tanımlayan *kesin* kuralların koyulabileceğini varsayarak önüne geçmeye çalıştığı harekettir.

119) Bu konuda Noberto Bobbio'nun "La democrazia et il potere invisibile" (Demokrasi ve Görünmez İktidar) adlı makalesine başvurulabilir, *Rivista italiana de la scienza politica*, Bologna, sayı: 2, 1980. Bobbio demokrasinin nasıl yalnızca "görülen iktidar" (siyasal temsil mekanizması da yalnızca bu perspektiften bakıldığında anlam kazanır) olarak anlaşılabildiğini gösterir. Bobbio'ya göre demokrasinin azaltılması riski görülemez iktidarların oluşumuna bağlıdır: Bunlar *criptogoverno* (gizli hizmetler, örtülü iktidarlar) ve *sottogoverno*'dur (yeraltı ekonomisinin rolüne bağlı olarak). Ekonomik-toplumsal bozulma ve demokratik bozulma bu nedenle birlikte işler.

tilemez ve yasanın kapsamına alınamaz. Bu, laik inayet olarak kurduğumuz devlet temsilinin düştüğü tehlikeli bir yanılsamadır.

İngiliz toplumu örneği bu bakış açısından çözümlemek için özellikle ilginçtir. Refah devleti İngiltere'de Fransa'dan daha gelişmiş olmasına rağmen yaklaşık altı milyon "gönüllü" vardır. "İyi komşu birlikleri" (*good neighbour scheme*) ülkede son derece güçlü yerel değişim, yardımlaşma, karşılıklı hizmet vb. ağları örmüştür. 1977'den bu yana bu inisiyatif gelişimine dair bir bilgi kurumu, Mutual Aid Center (MAC-Karşılıklı Yardım Merkezi), deneyimlerin değiş tokuş edildiği bir merkez gibi işlemektedir. Bu kurumun sorumlularından biri "Uzak ve aşırı yüklü bir devlete güvenmektense kendi başının çaresine bakmanın ve komşularına yardım etmenin daha yararlı olacağını bildiğimiz çok sayıda alan olduğundan eminiz[120]" diyor. MAC, bu ağlar hakkında bilgi veren bir radyo istasyonu bile kurmuştur. Sonuç: İngiltere'deki ekonomik durum tüm Avrupa'dakinden daha kötü olmasına rağmen böyle bir toplumsallığın gelişmesi İngiliz toplumunun parasal alım gücünün düşmesi şokunu (7 yılda yaklaşık % 30!) hafifletmesini sağlamıştır. Bu örnekte bir toplumsal savunma yolu olan şey başka bir yerde bir toplumsal gelişme vektörü olamaz mı?

120) Bkz. Annie Battle, "Inventer la vie en Grande Bretagne" (İngiltere'de Yaşamı Yeniden Yaratmak), *Le Monde*, 7 Nisan 1981.

5
Sosyal Demokrasi Sonrası Alan

Yaklaşık otuz yıl boyunca demokratik sanayi toplumları açık ya da kapalı biçimde, ekonomik olanla toplumsal olan arasındaki bağları toplamda olumlu bir oyun mantığına göre düzenleyen Keynesçi uzlaşmanın bünyesinde gelişmiştir. Bu model, refah devletinin gelişmesi ve kolektif uzlaşma üzerine temellenmişti. Refah devleti, devletle işçi sınıfı arasındaki ilişkileri yönetiyor ve ister kurumsallaşmış biçimde (sosyal demokrasilerde olan) isterse daha istikrarsız bir biçim olan basit güç ilişkileri şeklinde (diğer kapitalist ülkelerde olan) işçi sınıfının ekonomik ve siyasal ağırlığını dile getiriyordu. Öte yandan kolektif uzlaşma da, elbette ülkelere göre değişen bir yoğunlukta, patronlarla sendikalar arasındaki ilişkilere mekan oluşturuyordu.

Birleşik düzenlemenin (ayrılmaz biçimde, ekonomik ve toplumsal olan) bu iki kutbundaki istikrarsızlaşmayla birlikte bu model, olgular nezdinde çöküş sürecine girmiştir. Büyümenin yavaşlaması ve ekonomik faaliyetin yeni verileri ilk olarak refah devletinin önceki gelişim eğilimini sorgulama eğilimi göstermektedir. Ekonomik düzenlemenin koşullarıyla toplumsal düzenlemenin koşulları artık kesişmemektedir. Ayrıca, emek pazarının parçalanmasının artışı ve işçi sınıfının çöküşü fenomenleriy-

le[121] (statülerin çoğalması, üretimin işyeri dışına kayması, "hukuksal işletme"yle "gerçek işyeri" arasındaki ayrım vb.) birlikte kolektif uzlaşma biçim değiştirmektedir. Kolektif uzlaşma, yalnızca bütünsel olarak kavranabilecek göreli homojen bir toplumsal alan bağlamında anlamlı olabilir. Oysa bugün, şirketler için toplumsallığın maliyetinin ekonomik olarak düzenlenmesinin esas yolu bu göreli birleşmiş toplumsal alanın duvarlarının yıkılmasıdır. Sorun artık toplumsal uzlaşmanın *içeriğinde* değil toplumsal uzlaşma *alanındadır*. Düzenlemenin merkezi konusunu, bizzat *toplumsal alanın biçimi ve düzenlenmesi* oluşturmaktadır.

Bu ikili bakış açısına göre Keynesçi model kriz geçirmektedir. Refah devletinin soluksuz bırakılması ve klasik kolektif uzlaşma biçimlerinin özünü yitirmesi yan yana gider. Bunun sonucunda "mantıksal olarak" sınıf çatışmasının keskinleşmesi ortaya çıkmalıdır. Örneğin ücret/kâr bölüşümünün koşulları artık daha ağırdır, genel bir ekonomik büyüme hareketi kapsamında değildirler: Toplumsal ilişkiler giderek daha fazla sıfır kazanımlı bir oyun bünyesinde ifade edilmektedir. Ancak hiç de beklendiği gibi bir şey olmamaktadır. Tüm beklentilerin aksine Keynesçi alanın dağılması büyük zararlara yol açmış görünmemektedir. Neden? Bunu açıklamak için yalnızca sendikal güçlerin sayısal olarak azalmasını ya da sorunun ciddiyetine dair kolektif bir körleşmeye (doğal olarak "egemen ideoloji"nin kötücül gücü tarafından benimsetilen körleşme) bağlı bir toplumsal hareketlilik yetersizliğini ileri süremeyiz. Bana öyle geliyor ki; Keynesçi modelin krizinin etkilerine bu şekilde rıza gösterilmesinin en büyük sebebi temelde bu modelin artık olumlu bir hedef, bir toplumsal gelişme vektörü olarak algılanmıyor oluşudur. Refah devleti krizi, bundan en büyük faydayı sağlayacak olan kimseler açısından dahi refah devletine yönelik yaygın bir kuşkuculuk bağlamında gerçekleşmektedir. Bu güvensizlik ikili bir biçimde ifade edilmiştir.

İlk olarak 1970'li yıllarda, henüz ekonomik kriz yokken, yaygın olarak eleştirilen devletle toplumun ilişkisiydi. İster özgürlükçü ister liberal bakış açısından (öte yandan bu iki yaklaşım çoğu kez içiçe geçer) gayet genel ve geniş biçimde suçlu iskemlesine konulan, devletti. Bu hareketin sosyalist siyasal alandaki ifadesi, özyönetim isteği olmuştur: Merkeziyetçi yönetim teknolojilerinin eleştirilmesi, aşağıdan toplumsal değişimin yüceltilmesi, deneyselcilik temasının gelişimi buna örnektir. "Yeni bir siyasal kültür"ün

121) Bu konuda bkz. J. Julliard, E. Maire, P. Rosanvallon, A. Touraine, B. Trentin, *Crise et l'avenir de la classe ouvriere* (Kriz ve İşçi Sınıfının Geleceği), Paris, Ed. du Seuil, 1979 ve A. Gorz, *Adieu au proletariat* (Elveda Proletarya), Paris, Galilée, 1979.

doğuşu bu hareketi dile getiriyor ve "sosyal-devletçiliğin" reddine olumlu bir stratejik anlam yüklemeye çalışıyordu[122]. Keynesçi modelin karşısına bir *özyönetim modeli* koyulmaya çalışılıyordu. İkinci olarak çatlayan, Keynesçi modelin sosyolojik yapısı olmuştur. Söz konusu yapı, sınıf terimleri içinde kavranan iki kutuplu bir toplumsallık temsili üzerine temellendirilmişti. Öznesi olan kimseler için yalnızca geleneksel sınıf çatışmasına indirgenemeyecek, yeni toplumsal çatışma alanları ortaya çıkmıştır: Kadın/erkek, yöneten/yönetilen, devlet/bölge ilişkileri vb. Ne refah devleti ne de kolektif uzlaşma bu fenomenleri düzenleyecek uygun araçları ortaya koyabilmiştir. Ancak bu hareketlerin koruduğu temel özellik *kolektif bir boyutlarının* olmasıdır. Yapılanmış örgütsel bir görünümleri olmasa da bu hareketler, kolektif kimlikler ortaya çıkarmışlardır. Böylelikle bu hareketlerin klasik siyasal biçimlerle (partiler, sendikalar) olan ilişkisi sorusu sorulmuştur. Alain Touraine[123]'in tüm çabası bu perspektiften görülebilir: *Neokeynesçi bir alan* yapılandıran, klasik Keynesçi alanda sendikacılığın yerine getirdiği işlevlere denk düşen işlevleri yerine getiren yeni toplumsal hareketlerin çözümlenmesi. Yaklaşımı, özyönetim modeli yanlılarının yaklaşımlarıyla paraleldir ancak bakış açısı bir şekilde farklıdır. Özyönetim modeli yanlıları esas olarak, daha az merkezi ve özerk toplumsal ve siyasal teknolojilerin geliştirilmesi yoluyla Keynesçi modelde yapılacak bir *düzeltme* düşünüyorlardı. Touraine'se aksine *tek bir* toplumsal hareketin merkezi bir rol oynayacağı, daha bütüncül bir neokeynesçilik açısından bakıyordu (bu anlamda terimin tam anlamıyla Marksçı kalmıştır).

1980'li yıllarda Keynesçi modelin temellerinde yeni bir sarsılma gerçekleşmekteydi: Bu sarsıntı, *toplumsal olanın kırılması*ydı. Bu kırılmanın birden çok boyutu vardı. Öncelikle emek pazarının parçalanmasının ve yeraltı ekonomisinin gelişmesinin denk düştüğü ekonomik alanın parçalanması anlamına geliyordu. Bunun ardından tüm toplumsal geri çekilme, fenomenlerine, parçalar labirentinde bireysel alternatif arayışlarına, statülere, düzenlemelere eşlik ediyordu: Giderek artan sayıda birey sonuç olarak –operasyonel araştırma dilini kullanırsak– büyük toplumsal eğride kendi eleştirel yolunu belirlemenin, kolektif bir ilerleme bünyesindeki durumunu iyileştirmekten daha avantajlı olduğuna inanmaya başlıyordu. Bireysel olanla kolektif olan arasındaki ilişkiler sarsılmıştı ve sendikalar dahil toplu örgüt-

122) Bkz. P. Rosanvallon ve P. Viveret, *Pour une nouvelle culture politique* (Yeni Bir Siyasal Kültür İçin), Paris, Ed. du Seuil, 1977.

123) Bkz. *La Voix et le Regard* 'da (Ses ve Bakış) bu yeni toplumsal hareketler hakkında sunduğu program ve araştırma yöntemi, Paris, Ed. du Seuil, 1978.

lenmeler her gün bu durumun üyelerinin azalması eğilimi ve geleneksel militan faaliyetlerinin daralması üzerindeki etkisini hesaplamaktaydı. Bu aynı zamanda hem tepkisel bir geri çekilmenin, antropik bir yaşam tarzının göstergesi hem de daha büyük bir toplumsal yakınlık arayışıyla ortaya çıkan yeni toplumsal ilişkilerin başlangıç semptomu, ağır gelen bir "kollektivizm"in eleştirisidir. Her durumda *toplumsallık biçiminde*, bireylerin toplumsal sistem içinde yapılanma biçimlerinde yaşanan bir krize işaret eder. Bu bağlamda, anlamını yitirme eğilimi gösteren, ekonomik ya da toplumsal düzenleme kavramının kendisidir. Ekonomi politiğin ya da sosyal politikanın kavramları, artık bu kırılmış, çok sayıda ağa ve sayısız katmana bölünmüş, gerçek bir katmer böreğine dönmüş bu alana adapte olamamaktadır. Toplumsal düzenleme mekanizmalarının bu alanlara *serpiştirilmesi* söz konusudur[124]. Bu *toplum içi* (intro-social) bir parçalanmış düzenleme modelidir. Bu, esnek ve daha özerk bir toplum kurulabilirse olumlu bir model olabilir. Fakat aynı şekilde zararlı bir ikili toplum biçiminde de gelişebilir. Devlet eleştirisi hareketi gibi toplumsal olanın kırılması hareketi de karşılaşabileceği sorunlar konusunda *büyük oranda belirsizdir.* Klasik bireyciliğe ya da liberalizme götürebilirken yeni toplumsal ve siyasal perspektifler de yaratabilirler. Keynesçi modelin krizinin etkilerine gösterilen rızanın ikircikliğini bu belirsizlik bağlamında anlamak gerekir.

Dolayısıyla söz konusu kriz karşısında ortaya çıkan iki model vardır: Siyasal biçimlere dair yeni bir anlayışa karşılık gelen özyönetim modeliyle toplumsallık biçimlerinin yeniden biçimlendirilmesine bağlı toplum-içi model. Karşıdaki tabloda toplumsal olanın farklı temsillerine ve uygulamalarına bağlı olarak değişen üç düzenleme biçiminin özelliklerini özetliyorum.

Merkezi ve yegane düzenleme biçimi olarak Keynesçi modelin çöküşüyle birlikte temelleri sarsılmaya başlayan, sosyal demokrat ya da sosyalist düşüncedir. Sosyal demokrat bakış açısındaki zayıflamanın ilk göstergesi şudur: Artık kendini yalnızca savunmacı bir bakış açısından düşünebilmektedir. Geriye dönüş ihtimali yoktur, harekete geçirici bir sosyal demokrasi imajını yeniden yaratmak mümkün değildir. Yarattığı güvensizliği, onu haksız yere kapıya koyan sosyo-kültürel değişimleri silmek ya unutmak olanaksızdır. Keynesçi alana geri dönmeyi tek amaç olarak belirlemek, kendimizi başarısızlığa mahkum etmek ve neo-liberal güçlerin Keynesçi uzlaşmanın toplumsal ve siyasal biçimlerinin parçalanışından kendi adları-

124) İktisatçıların kayıtdışı ekonomiyi belirleme ve hesaplama girişimi bu karmaşık alanı alışılmış ekonomi kategorilerine taşıma çabasının, Keynesçi olmayan alanları uzaklaştırma, tek ve büyük bir "yeraltı" kategorisine dahil etme isteklerinin ifadesidir.

ÜÇ TÜR SOSYAL DEMOKRASİ SONRASI DÜZENLEME TİPİ			
	Keynesçi düzenleme	*Özyönetimci düzenleme*	*Toplum içi düzenleme*
Düzenlemenin nesnesi	Sınıf ilişkileri (sermaye/emek)	Devlet/sivil toplum ilişkileri (taban/tepe)	Birey/toplum ilişkileri (bireysel/kolektif)
Denk düşen toplumsal ajanlar	Devlet, patronlar, sendikalar (ve elbette denk düşen partiler)	Toplumsal hareketler, temel gruplar	Birey, aile, komşuluk grupları vb.
Temel sorun	Ekonomik: büyümenin paylaşımı (gelirler, istihdam, kamusal donanımlar)	Sosyo-politik: siyasallık biçimleri (yerinden yönetim, özyönetim, toplumsal deneyselcilik)	Toplumsal: toplumsallık biçimleri (yapı ve esneklik)
Düzenleme alanı	Tek ve homojen: istikrarlı ve sınırlı bir uluslararası işbölümünün parçası olan ulus.	İkili: sivil toplum içinde özerk, politik toplum içinde merkezi (demokratik kamusal alan)	Çoğul ve topraksızlaştırılmış, görünür ve görünmez bir alan
Düzenleme biçimi	Bütünsel: toplu pazarlık+ refah devleti	Yerel (kendi kendini düzenleme) ve bütünsel (demokrasi)	Parçalanmış ve toplumsal dokuya yedirilmiş

na çıkar sağlayabilmelerine izin vermek demektir. Öte yandan paradoksal olarak, Keynesçi modelde en fazla direniş gösteren modelin en olumsuz yanlarıdır. Devletin içinde olduğu kadar dışında da yer alan uyumsuz koalisyonlar, refah devletinin parçalanmasına engel olur ve memur istihdamının savunulması ve geleneksel düzenlemelerin devamlılığı açısından düşünülürse refah devletinin biçimsel çatısını korumada görece başarılıdır. Refah devleti artık yalnızca dağılmış bir makine durumunda var olabilir. Bir başka açıdansa, daha stratejik konumda olan birtakım sendikal güçler uygun koşullar altında hizmet sözleşmesi görüşmelerini sürdürebilecektir. Ancak bu güçler, bütünsel olarak yapısızlaştırılmış toplumsal güç ilişkileri içinde bir tür güçlü sendikalaşma çekirdekleri olacaktır. Refah devletinden en çok faydalananlar tarafından olumlu bir alternatif önerilmediği takdirde, bizi gelecekte bir yandan pazar mekanizmalarının güçleneceği bir yandan da katı biçimlerin korunacağı ve kısmi bir toplumsal sendikalaşmanın doğacağı, soysuzlaşmış bir toplum beklemektedir. Bu tür bir toplum, ikilikler toplamına dayanacak ve tıkanmalara ve yeni haksızlıklara neden

olacaktır. Toplumsal açıdan dayanılmaz ve ekonomik açıdan verimsiz olacaktır. Dolayısıyla alternatif, Keynesçi modeli korumaya yönelik nostaljik yaklaşımla "saf" neo-liberalizm arasında değil, pratik açıdan katı bir sözde liberal modelle *sosyal demokrasi sonrası model* dediğimiz model arasındadır. Sosyal demokrasi sonrası alan Keynesçi modelin küçültülmesine ve özyönetimci ve toplum içi düzenleme biçimleriyle birleştirilmesine dayanır.

Sosyal demokratik uzlaşmanın Keynesçi model içinde yarattığı etkilere denk etkiler yaratacak bir *toplumsal uzlaşma* tanımlamak ancak bu bakış açısından mümkündür. Söz konusu toplumsal uzlaşmanın temel nesnesi toplumsallık biçimleriyle siyasallık biçimleri olacaktır. Bireylere ve gruplara toplumsal aktörler (sendikaların da dahil olduğu) ve kurumlar tarafından korunacak daha geniş bir özerkliğin tanınmasına karşılık ekonomik faaliyette daha fazla esneklik olanağı tanınmasını ve devletin belli oranda bürokrasiden kurtarılmasını gerektirecektir. *Bu şekilde esnekliklerle katılıkları karşılıklı olarak değiş tokuş edebilecek bir uzlaşma* söz konusu olacaktır. Örneğin sendikalar şirket ve ekonomi politikası içindeki rollerinin artırılmasına karşılık iş gücünün daha hareketli olmasını kabul edecektir.

Patronlara ilişkin katılıkların azaltılmasına karşılık sendikal katılıkların azaltılması: Bireysel esnekliklerin artırılmasına karşılık örgütlenme esnekliklerinin artırılması. Bugün sanayi toplumlarındaki toplumsal güç ilişkileri düşünülürse üretilmesi mümkün olan bir başka şema daha yoktur. Bu bir uzlaşma şemasıdır, yani hem karşılıklı fedakârlıklara hem de var olan farklı partiler açısından avantajlı olacak bir değişime dayanır. Bu uzlaşma gerçekleşmezse, katılıkların azaltılması ve esnekliklerin artırılması yalnızca patronların öne süreceği göreli koşullara bağlı olacaktır.

Daha genel olarak, sosyal demokrasi sonrası uzlaşma, üçlü bir uzlaşmanın içiçe geçmesi olarak tanımlanabilir:

– Patronlarla varılacak sosyo-ekonomik uzlaşma. Ele alınacak sorunlara ilk örnek, çalışma saatinin azaltılmasının ve değiştirilmesinin koşullarıdır. Diğer ülkelerin çoğunda işlemekte olan profesyonel ilişkiler sistemiyle karşılaştırıldığında kolektif uzlaşma prosedürlerindeki eksikliğin açıkça görüldüğü Fransa örneğinde bu uzlaşmanın klasik Keynesçi bir boyutunun olması da ayrıca önemlidir.

– Devletle varılacak sosyo-politik uzlaşma. Bu uzlaşmanın amacı, deneyselcilik ve klasik devlet talebini kendi kendine toplu hizmet yaratma edimiyle ikame etme ve deneme olanaklarının artırılmasına karşılık refah devletini şu anki düzeyinde korumaktır. Aynı zamanda sivil özgürlüklerin genişletilmesini gerektirir.

– Toplumun kendi kendiyle varacağı uzlaşma. Bu uzlaşmanın amacı refah devletinin ablukadan kurtarılmasına ve daha büyük bir toplumsal şeffaflık bünyesinde uzlaşılmış dayanışmaların ifade edilmesine olanak sağlamaktır. Bu, toplumsal sözleşme düşüncesine yeniden somut bir anlam kazandıran *demokratik bir uzlaşmadır*. Bu ölçüde sosyal demokrasi sonrası alanın gelişmesinin demokratik yaşamda yeni bir aşamaya geçilmesine bağlı olduğu anlaşılır; sosyal demokrasi sonrası alanın gelişmesi toplumun kendi üzerinde düşüneceği ve çalışacağı yer olacak gerçek bir *demokratik kamu alanının* yapılandırılmasından ayrı düşünülemez. Dolayısıyla bir sosyal demokrasi sonrası alanın oluşturulması bu üçlü uzlaşmanın hayata geçirilmesini öngörür. Bu bakış açısının yerine daha talepkâr, örneğin özyönetimci sosyalizm gibi bir tasarı koymak söz konusu değildir. Ancak güç olan, bu sonuncunun kısa vadede hayata geçirilmesinin şu anda gündemde olmadığını kabul etmektir. Buna karşılık tanımladığım biçimiyle sosyal demokrasi sonrası ufuk, her ne kadar toplumsal uzlaşma bünyesinde böyle bir tasarının yalnızca belli kısımlarını hayata geçiriyor olsa da onunla çelişmeyen tek bakış açısıdır. Fransız toplumunu sarsan sorunlar çerçevesinde mümkün olan en iyi çözümdür.

Ekler

1. Tarihsel Referanslar

Ek 1
"Refah Devleti" Deyiminin Kökenleri

● "Refah devleti" (Etat-providence) deyimi Fransızca'da ilk kez İkinci İmparatorluk sırasında kullanılmıştır. Devletin yetkilerinin genişlemesine karşı çıkan fakat aynı zamanda aşırı radikal bir bireycilik felsefesine de aynı oranda eleştirel yaklaşan liberal düşünürler tarafından ortaya atılmıştır. 1860'dan sonra İmparatorluk hayalleri peşinde koşmaya başlayan cumhuriyetçi milletvekili EMILE OLLIVIER, *Koalisyonlara Dair Yasa Tasarısını İnceleme Kurulu Adına Hazırlanan Rapor*'da bu yaklaşımı geliştirmiştir. Loncaları yasaklayan 1791 tarihli Le Chapelier Yasası'nı eleştirirken "refah devleti" adını ilk olarak verdiği anlayışın yalnızca her bireyin özel çıkarıyla kamu yararını tanıyan bir toplum felsefesine bağlı olduğunu düşünüyordu. İktisatçı EMILE LAURENT bu fikri yeniden ele alarak devletin "belli bir inayet (providence) üzerinde yükseldiği"nden bahseder. Buna alternatif olarak yardım derneklerinin geliştirilmesini önermiştir.

Kaynakça:

Emile Laurent, *Le Pauperisme et les Associations de prévoyance* (Yoksulluk ve Yardım Dernekleri), Paris, 1865, 2 cilt, bkz. c. I, s. 65-66.

Emile Ollivier, *Commentaire sur la loi du 25 mars 1864 sur les coalitions* (25 Mart 1864 Tarihli Koalisyonlar Yasasının Yorumlanışı), Paris, 1864, özellikle s. 51-52.

● İngilizce welfare state (refah devleti)[125] deyimiyse çok daha yakın zamanlıdır. 1940'lı yıllarda ortaya atılmıştır (Ne var ki 20. yüzyılın başında bir *welfare policy*'den (refah politikası) söz edilmekteydi). Terimin Almanca karşılığı olan Wohlfahrstaat sözcüğü de 1870'li yıllarda "kürsü sosyalistleri" tarafından kullanılmıştır. 1880'li yıllarda Bismarck'ın gerçekleştirdiği reformları nitelendirmek içinse Sozialstaat (sosyal devlet) terimi kullanılmıştır. Ayrıca, 19. yüzyıl Alman tarihçilerinin *Wohlfahrstaat* sözcüğünü 18. yüzyıl hükümetlerinin polis faaliyetinin (Polizeistaat-polis devleti) daha olumlu olarak düşünülen yanlarını da ifade ettiğini belirtebiliriz: Buğday fiyatı kolluğu, pahalılıkla mücadele kolluğu vb. Dolayısıyla yapılan gönderme açıkça antiliberaldir; çünkü Adam Smith gibi düşünürlerin son derece sert biçimde eleştirdiği tam da bu ekonomi kolluğu düzenlemeleridir.

125) Türkçe'de kullanılan "refah devleti" deyimi, terimin İngilizce çevirisine denk düşmektedir. (ç.n.)

Ek 2
Poor Laws'dan *Welfare State*'e İngiltere

• Sosyal yardımın sistematik olarak ilk kez düzenlendiği ülke İngiltere'dir. 18. yüzyıldan başlayarak bir dizi *poor laws* (yoksulluk yasaları) bu yardımı düzenlemiş ve örgütlemiştir.

Kraliçe Elizabeth'in yönetimi altında hayata geçirilen 1601 tarihli yasa (*old poor law*-eski yoksulluk yasası) sosyal yardımın temel çerçevesini çizmiştir. Bu yasa üç adet muhtaçlar sınıfı öngörüyordu: Sakatlar, sakat olmayanlar ve çocuklar. Yardım, kilise toprakları temel alınarak belirleniyor ve özel bir vergi yoluyla besleniyordu. İhtiyaç duyan çocuklar ve sakatlar para yardımı görüyorlardı. Sakat olmayan yoksullaraysa, yoksullukları genellikle faaliyetsizliğe bağlı olduğu için, iş vererek yardım etme zorunluluğu vardı. Yani yardım hakkıyla çalışma hakkı paralel olarak ifade ediliyordu. Sakat olmayan yoksulların bünyesinde toplandığı workhouse'lar (çalışma evleri) bu bağlamda gelişmeye başlamıştır. 1662 İkamet Yasası (*Act of Settlement*) kilisenin yoksulları başından savmasını yasaklayıp yoksulları da ikamet değiştirmemeye zorlayarak bu sistemi toprak açısından düzenlemeyi amaçlıyordu.

1782 Gilbert's Act, ikamet yasası dışında tüm ilkeleri yumuşatmıştır. Bu yasa bazı koşullar altında sakat olmayanlar da dahil olmak üzere tüm yoksullara para yardımı yapılmasına izin vermiştir. Ayrıca olayların gelişimini gözönünde tutarak, workhouse'ları, hem çocukları hem sakatları kabul eden kurumlar haline getirmiştir (Bu evlerin çoğu katı kurallarla düzenlenmiş bir tür sürgün yeri haline gelmişti ve "çalışma evleri"nden çok hapishaneye benziyorlardı). Ancak yoksullara yardım politikasının yönünü değiştiren özellikle Speenhamland Parlamentosu Yasası (1795) olmuştur. Ekonomik kriz ve yoksullukta müthiş bir artış döneminde çıkarılmış olan bu yasa, herkese asgari geçim hakkı tanımıştır: Kişi çalışarak geçiminin ancak bir kısmını sağlayabiliyorsa geri kalanını toplum tamamlamalıdır. Bu ilk güvenceli asgari gelir girişimi, buğday fiyatına ve sahip olunan çocuk sayısına oranlanmış bir yardım düzeyi belirlemiştir. Bu girişim en yoksul kesimin durumunda hızlı bir iyileşme sağladıysa da tarım ücretlerinde genel bir düşüşe neden olmuştur: Telafi sağlanması nedeniyle patronlar topluma yüklenme eğiliminde olmuşlardır.

Kaynakça:

Emile Chevalier, *La Loi des pauvres et la société anglaise* (Yoksullar Yasası ve İngiliz Toplumu), Paris, 1895.

Paul Montaux, *La Révolution Industrielle au XVIII^{e} siècle* (18. Yüzyılda Sanayi Devrimi), Paris, Génin, 1973.

• Bu yoksullara yardım düzenlemesi, 18. yüzyılın sonunda sert eleştirilerle karşılaşmıştır. Örneğin ADAM SMITH, ikamet yasasını pazar ekonomisinin gelişmesi önünde sosyolojik bir engel olarak görüyordu. MALTHUS bu yardım yasasının zararlı ekonomik etkilerini sert bir dille ortaya koyuyordu. 18. yüzyılın sonundan 19. yüzyılın başına dek yoksulluk yasaları hakkındaki tartışma, pratik olarak toprak sahibi aristokrasiyle yükselen sanayi burjuvazisi arasındaki gerilimi yansıtır. *Gentry** yoksulluk yasalarını geleneksel kırsal düzeninin korunmasının koşulu olarak görüyordu, bu yasalar onların sahip oldukları iktidarın korunması karşılığında ödemeleri gereken bedeldi (Bu yüksek bir bedeldi çünkü 1785'den 1830'a varıldığında yoksulluk vergisi dört kat artmıştır, 1834'de toprak mülkiyetinden elde edilen gelirin altıda birini bu vergiler oluşturuyordu: Yani yardım edilecek 10 kişiye yaklaşık bir kişi düşüyordu). Sanayi ise aksine hareketli ve el altında bulunan bir iş gücüne ihtiyaç duyuyordu. İkamet yasası ve iş geliri ne olursa olsun asgari gelir hakkının varlığı, bir sanayi proletaryasının oluşturulması önünde zorlu bir engel teşkil ediyordu. 1796'da Avam Kamarası'nda William Pitt "İkamet yasası, işçiyi emeğini en iyi koşullarda satabileceği pazara girmekten, kapitalistiyse yaptığı ilerlemeler karşılığında ona en yüksek geliri sağlayacak olan yetkin kişiyi işe almaktan alıkoyar" diyordu.

• Sanayi kapitalizmi sonuç olarak bu sistemin kendisini sorguluyordu. 1834 tarihli *Poor Law Amendment Act* (Yoksulluk Yasası Islah Kanunu) toprağa bağlılık ve ikamet ilkesini ortadan kaldırmıştır. Yardımları coğrafi olarak birleştiren daha merkezi bir sistem ortaya koymakla birlikte aynı zamanda bu sistemi çok daha seçici hale getirmiştir. Yardım gören yoksulların durumu işçilerin durumundan çok daha az avantajlı olmak zorundaydı.

Rekabetçi bir emek pazarının oluşmasını sağlayan ve yaşamını sürdürme pahasına, düşük fiyatla da olsa işgücünü satma sıkıntısındaki hareketli bir proletaryanın doğuşuna yardımcı olan, bu yasa olmuştur. Bu anlamda 1834, sanayi kapitalizminin Büyük Britanya'da gelişmesi açısından önemli bir tarihtir: Gerçek bir pazar toplumunun oluşması, pazar ekonomisinin gelişmesini mümkün kılmıştır. Buna paralel olarak, 1846 tarihli Buğday Yasasının Yürürlükten Kaldırılması'yla (Anti-Corn Law Bill) serbest dolaşımın hayata geçirilmesi Büyük Britanya'nın 19. yüzyıl büyük liberalizm çağına girmesini sağlamıştır.

19. yüzyıl boyunca bu yeni ilkelerde değişiklik yapılmaksızın yardım konusunda farklı reformlara gidilmiştir. Çalışanlara asgari bir toplumsal korumayı garanti etmeyi amaçlayan *Friendly societies* (Yardımsever kuruluşlar) ile karşılıklı işçi örgütlenmelerinin sayısı bu acımasız ortamda artmıştır.

Kaynakça:

François Bédarida, *La Société Anglaise, 1851-1975* (1851'den 1975'e dek İngiliz Toplumu), Paris, Artaud, 1976.

* İngiltere'de arma sahibi soylular sınıfı. (ç.n.)

Eric J. Hobsbawn, *Histoire économique et sociale de la Grande Bretagne* (Büyük Britanya'nın Ekonomik ve Toplumsal Tarihi), II. Cilt, *De la révolution industrielle à nos jours* (Sanayi Devrimi'nden Günümüze), Paris, Seuil Yay., 1977.

Karl Polanyi, *La Grande Transformation* (Büyük Dönüşüm), Paris, Gallimard, 1983.

E. P. Thomson, *The Making of the English Working Class* (İngiliz İşçi Sınıfının Kazanımları), Londra, Pelican Books, 1975.

B. ve S. Webb, *English Local Government: English Poor Laws History* (İngiliz Yerel Yönetim Sistemi: İngiliz Yoksulluk Yasaları Tarihi), Londra, 1927.

• Bu durumun değişmesi için 20. yüzyılın başını beklemek gerekecektir. Labour Party'nin (İşçi Partisi) doğuşuyla birlikte işçi hareketi parlamento düzeyinde etkin bir güç haline gelmiştir. 1905'te kamu yardımı reformu üzerinde çalışmak için bir kraliyet komisyonu oluşturulmuştur. Fabianizm hareketinin kurucuları olan BEATRICE ve SIDNEY WEBB bu komisyonda önemli görevler üstlenecektir. 1909'da yaklaşımlarını açıkladıkları ünlü *Minority Report*'larını (Azınlık Raporu) yayınlayacaklardır. Önleme politikasının gerekliliğinde ısrar eder ve "bireyle topluluk arasında karşılıklı zorunluluklar" doktrinini dile getirirler. "Çözülmez bir toplumun dayanışma sorumluluğunun nesnesi olmak zorunda olan asgari bir medeni yaşamın evrensel olarak koruma altına alınmasının düzenlenmesi gerekir" derler. Kutsal liberalizmin ilkeleri sorgulanmaya başlamıştır. Lloyd George'un çabalarıyla iki temel yasa birbiri ardından parlamento tartışmalarında oylanmıştır.

Bunlardan ilki, 1908'de Yaşlılara Yardım Yasası'dır. Düşkün yaşlılar için bir yurt sistemi kurulmuştur. Ancak asıl yenilik 1911'de hastalık ve işsizlik sigortalarının hayata geçirilmesidir. Bu sigorta zorunluydu ve yalnızca yılda 320 liradan az kazanan işçiler için geçerliydi. Devlet tarafından yönetilen bu sigorta, sakatlık riskini de kapsıyordu. Bu sigorta, İngiltere'de bir *welfare state* kurulmasının ilk işaretidir. Lloyd George sigorta mekanizmaları yoluyla bireyi "beşikten mezara" koruma altına alacak bir sistemden söz etmiştir.

Bu yasa 1920'de tamamlanmış ve 1931'de daha gelişmiş işsizlik yardımı taslaklarıyla genişletilmiştir. 1925'te ayrıca dullar ve yetimler için bir ödenek sistemi kurulmuştur. BEVERIDGE'in eseri bu temel üzerine oturur.

Ek 3
1942 Beveridge Tasarısı: *Welfare State*'in Doğuşu

• Sir WILLIAM BEVERIDGE, yüzyılın başında kamu yardımı reformu çalışmaları komisyonunda Beatrice ve Sydney Webb'in sekreterlerinden biriydi. Daha sonra bağımsız milletvekili seçilerek 1941'de bir İngiliz sosyal güvenlik sistemi kurulması hakkında rapor hazırlamakla görevlendirildi. 1942'de basılan rapor, *Social Insurance and Allied Services* (Sosyal Sigortalar ve İlgili Hizmetler), Britanya sisteminin kurulmasına temel teşkil etmiştir. Ancak daha büyük ölçüde, İkinci Dünya Savaşı sonrası belli başlı ülkelerde yürütülen tüm reformlara esin kaynağı olmuştur. Modern refah devletinin kuruluşunun temel ilkelerini ilk olarak dile getiren belge bu rapordur. "Sosyal güvenlik" sözcüğü ilk olarak Roosevelt tarafından Social Security Act'in (Sosyal Güvenlik Yasası) hayata geçirilmesiyle 1935'te ABD'de telaffuz edilmiş olsa da bugün bu sözcüğe anlamını veren tek başına Beeridge olmuştur.

• Beveridge tarafından raporda öngörülen sosyal güvenlik rejimi, 1930'lu yıllarda ABD'de ya da Avrupa'da yapılan çeşitli reformlarla ortaya konulan kısıtlayıcı "sosyal sigortalar" anlayışından ayrılır. Sosyal risk ve devletin rolü hakkında yeni bir anlayış üzerine kuruludur. Sosyal güvenliğin amacı gelir güvenliğini garanti altına alarak "insanı gereksinimden kurtarmak"tır. Bireylerin düzenli gelirini tehdit eden herşey sosyal risk olarak görülür: Hastalık, iş kazası, ölüm, yaşlılık, analık, işsizlik. Bu rejim, kısmi politikalardan kaynaklanan, kısmi ve sınırlı reformlar yerine bütünsel ve tutarlı bir sistemin koyulmasını önerir. Öngördüğü sosyal güvenlik rejiminin dört temel özelliği vardır:

– İş durumu ya da geliri ne olursa olsun nüfusun tamamını kapsayan genelleştirilmiş bir sitemdir.

– Birleşik ve sade bir sistemdir: Tek bir prim, gelirden yoksun kalmaya neden olabilecek risklerin tamamını karşılar. Beveridge "sosyal risklerin ulusal telafisi" ilkesini ortaya koymuştur.

– Tek biçimli bir sistemdir: İlgililerin geliri ne olursa olsun ödenekler tektir.

– Merkezi bir sistemdir: Bir yönetim reformunu ve tek bir kamu hizmeti ortaya koyulmasını öngörür.

Beveridge buna paralel olarak üç amaçlı bir sosyal devlet politikası önermiştir: söz konusu üç amaç, aile ödenekleriyle ailelere yardım, bir National Health Service (Ulusal Sağlık Merkezi) kurularak kamu sağlığının iyileştirilmesi ve istihdamın düzenlenmesidir. Beveridge'in sistemi, ödenekler yoluyla sağlık risklerini ve aile harcamalarını karşılayacak bir tamamlayıcı vergi finansmanı öngörüyordu.

• Beveridge'e göre bu yeni sosyal güvenlik politikası yalnızca bir tam istihdam politikasına bağlı hale getirilse anlam kazanabilirdi. 1944'de bu konuda bir kitap yazmıştır: *Full Employment in a Free Society* (Özgür bir Toplumda Tam İstihdam). İşsizlik ona göre en büyük sosyal risktir. Belli bir bakış açısından, Beveridge'in öngördüğü tüm sosyal politika neredeyse hastalık, kaza, analık ya da yaşlılık gibi durumların hepsini zorunlu faaliyetsizlik dönemlerine benzetir. "Nasıl ki bugün devletin işlevi yurttaşları dışarıdan gelecek saldırılara ve içeride gerçekleşebilecek hırsızlık ve şiddet olaylarına karşı korumaksa, aynı şekilde yurttaşlarını kitlesel işsizliğe karşı korumak da devletin işlevlerinden biri olmalıdır" diye yazmıştır.

Kaynakça:

Social Insurance and Allied Services, Londra, 1942. Bu rapor Fransızca'ya çevrilmemiştir. *La Notion de sécurité sociale, le Plan Beveridge*'de (Sosyal Güvenlik Kavramı, Beveridge Tasarısı) özetlenmiştir, Cahiers de l'ISEA, C dizisi, sayı: 1, 1945.

Du travail pour tous dans une société libre (Özgür bir Toplumda Herkese İş), Paris, 1945 (Fransızca çevirisi).

Ek 4
Bismarck ve Almanya'da "Sosyal Devlet"in Kuruluşu

● Modern refah devleti yolunu açan sosyal politikanın ilk öğeleri Almanya'da ortaya çıkmıştır.

Çoğu ülkede olduğu gibi, Almanya'da da ilk adım iş kazaları konusunda atılmıştır. 1871'de, henüz kurulmuş olan İmparatorluk sırasında, bir yasayla iş kazalarında, kusurlu olmaları halinde, sanayicilere sınırlı ölçüde sorumluluk yükleniyordu. Son derece karmaşık davaların çoğalması yüzünden bu sorumluluğun etkileri sınırlı kalmış olsa da bir adım atılmış oluyordu. Benzer yasalar İngiltere'de ancak 1897'de, Fransa'daysa ancak 1898'de ortaya çıkacaktı. 1881'de imparatorluk hükümeti Parlamento'ya, patronların işçilerini iş kazalarına karşı, devlet tarafından yönetilecek ve para yardımında bulunulacak bir İmparatorluk Kasası bünyesinde sigortalamalarını zorunlu kılan Reichstag tasarısını sunmuştur. Parlamento her ne kadar para yardımı ilkesini reddetmişse de zorunlu sigorta sistemi kabul edilmiştir.

Bismarck başa geçmesinden itibaren, sosyal demokrat partinin yükselen gücüyle karşı karşıya gelmiştir. Uyguladığı katı baskıcı politikayla 1878'de partiyi kapatmış, partinin çıkardığı gazeteleri toplatmış ve liderlerini tutuklatmıştır. Bu baskıyı telafi etmek için etkin bir sosyal politika kurma yoluna gitmiştir. *Anılar*'ında şöyle der: "Halk, prenslerin kendi refahlarını düşündüğünün farkına varınca sayın demokratlar boşa kaval çalacaklardır." Öte yandan, Prusya ve Bade-Wurtemberg'de ulusal birleşmeden sonra önce imparatorluk toprakları daha önceden benimsenmiş sosyal reformlarla belli bir hazırlık döneminden geçmişti.

1883-1889 arası üç büyük yasa bu bağlamda oylanmıştır.

15 haziran 1883 tarihli Hastalık Sigortası Yasası bunlardan ilkidir. Bu yasa hastalık sigortasını yıllık geliri 2000 markı geçmeyen sanayi işçileri için zorunlu hale getiriyordu. Bismarck özelikle ücretli işçi sınıfını hedeflemişti. Primlerin üçte ikisi ücretlilere, üçte biri işverenlere yüklenmişti. Bu sosyal sigortalar, devlet kontrolü altında kendi kendini yöneten özerk kurumlar tarafından işletiliyordu. Patronlar bu kurumların oluşturduğu konseyde sandalyelerin üçte birini oluşturuyorsa da (katkılarıyla oranlı olarak) işçiler çoğunluktaydı: İşçi sınıfı kolektif bir malvarlığının yöneticisi durumundaydı (Alman sosyal demokrasi tarihinin temel deneyimi budur). Bu kurumlar yasal olarak üç biçim alıyordu: Şirket sandıkları, mesleki sandıklar, komünal sandıklar (bu sandıklar fırın işçileri, zanaat işçileri vb. gibi tek başına çalışan ve dağınık işçileri birarada toplamak içindi). Primlerin oranının bir bölümü yasa tarafından belirlenmişti: Komünal sandıklara bağlı ücretli işçilerin günlük kazancının % 1,5 ilâ % 2'si, diğer sandıklara bağlı ücretli

işçiler içinse günlük kazancın % 3 ilâ % 4,5'i. Hastalık durumunda ödenen yardım, kazanca bağlıydı. Bu yasa 1885 ve 1886'da tarım işçileri de dahil olmak üzere işçilerin büyük çoğunluğunu kapsayacak biçimde genişletilmiştir.

1884 tarihli İş Kazaları Yasası 1881'de üzerinde karar verilen ilkeleri hayata geçirmiştir. Patronlar zorunlu olarak korporasyon sandıklarına aidat ödeyerek iş kazalarının neden olduğu kalıcı hasarları karşılamak zorundaydı. İşe dönmeyi mümkün kılmayacak kadar büyük zarara uğramış işçilere ücretlerinin % 66,6'sı ödenmek zorundaydı. Ölüm söz konusu olduğunda, dul kalan kişiye ücretin % 20'si oranında bir gelir bağlanıyor, artı 15 yaşın altındaki her çocuk için de –tavan % 60 olmak üzere– % 15 daha fazla ödeme yapılıyordu.

1889 tarihli Yaşlılık-malullük Sigortası Yasası ilk kez zorunlu bir emeklilik sistemini kurumsallaştırmıştır. Sandıklar, yarısı işveren yarısı işçi tarafından ödenen primlerle besleniyordu.

Bu üç yasa, türünün ilk tarihsel örneği olan 1911 tarihli Sosyal Sigortalar Kanunu tarafından kanunlaştırılmış ve genişletilmiştir.

Toplumsal koruma konusundaki liberal boşluktan kaynaklanan dönemin İngiltere'sinin karşılıklı yardım sandığı modeli karşısında, Almanya modeli zorunlu koruma sistemlerini kurumsallaştıran ilk sistem olmuştur. Bu modelin bir diğer işlevi ücretli nüfusu kuşatmaktı. Ne var ki bu sistem işçi sınıfı sosyal demokrasisinin kökünü kazımak şöyle dursun, tam tersine işçi sınıfının kökleşmesinin temellerini sağlamıştır.

Kaynakça:
E. Grüner, *Les Lois d'assistance ouvrière en Allemagne* (Almanya'da İşçi Yardımı Yasaları), Paris, 1887.
Joseph Rovan, *Histoire de la social-démocratie allemande* (Alman Sosyal Demokrasi Tarihi), Paris, Seuil Yay., 1978.

• Tarihsel olarak böylesine yenilikçi bir sistemin hayata geçirilmesi yalnızca toplumsal ve siyasal taktik gerekçeleriyle açıklanamaz. Bu hareket aynı zamanda onu taşıyan toplumsal ve düşünsel bir akım tarafından da desteklenmiştir. Alman sosyalizminin babası FERDINAND LASALLE, Fransız sosyalistlerin aksine devleti toplumsal ilerlemenin vektörü olarak görüyordu. Ronsdorf konuşmasında şöyle der: "Hiçbir şey devlet yardımı kadar imdadımıza yetişemez; bunun nasıl olacağını bilmiyoruz, bu bilginlerin işi; fakat şunu biliyoruz ki; devlet bizi düşünmezse, fabrikatörlerin eline düşersek bitmişiz demektir". Yani devletin toplumsal müdahalesi Alman işçi hareketinin toplumsal ve siyasal kültürüne denk düşmekteydi.

Ne var ki bu anlayışın en geniş kitlelere yayılmasına katkıda bulunmuş olan, özellikle WAGNER, SCHAFFLE ve SCHMOLLER'li kürsü sosyalizmidir. 1872'de Eisenach'da ekonomi ve hukuk profesörleriyle üst düzey devlet memurlarından oluşan (buna karşı olanların alay etme maksatlı taktığı "kürsü sosyalizmi" ifadesi buradan gelmektedir) bir kongre, İngiliz Manchester ekolünün temsil ettiği libe-

ralizme "savaş açtığını" bildirir. Schmoller tarafından kaleme alınan ve 30 yıl boyunca Almanya'da ekonomi bilimine ve sosyal bilimlere egemen olmuş olan *Eisenach Manifestosu*, devleti "insanlığın büyük ahlâki kurucusu" olarak tanımlıyordu. Devletten "halkımızın daha büyük bir kısmının, medeniyetin tüm yüksek nimetlerine katılmasını sağlamasını" talep ediyordu. Bu aydınlar, çok büyük etkisi olan *Verein Für Sozial Politik*'i (Sosyal Politika Derneğini) kurmuşlardır.

Kaynakça:

Eisenach Manifestosu'nun çevirisi ve yorumu *Revue d'économie politique* dergisinde yer almaktadır, Paris, 1892, s. 245 *sq.*

• ADOLF WAGNER'in eserine özel bir ilgi göstermek gerekir. Devletin ekonomik ve sosyal rolünü en sistematik biçimde ele almış olan, bu iktisatçıdır. Onun gözünde devlet ikili bir adalet ve uygarlaştırma görevi yerine getirmekle yükümlü "doğal garantör"dür. 4 ciltlik *Finanzwissenschaft*'ta artan gelir vergisi ve haksız kazançların (artı değer) vergilendirilmesi yoluyla pazarın dağıtıcı adaletsizliklerini düzelten bir vergi sistemi tasarlamıştır.

Fondements de l'économie politique'te (Ekonomi Politiğin Temelleri) ünlü, "gelişmekte olan uygar halklarda kamusal faaliyetin ya da devletin genişletilmesi yasası"nı sunar. Bu yasayı bir saptamaya dayandırır. "Tarih ve mekanda yapılan karşılaştırmalar, gelişmekte olan uygar halklarda devlet ediminin ve çeşitli özerk yönetimler yoluyla devletin yanısıra işleyen kamusal faaliyetin düzenli biçimde geliştiğini göstermektedir" diye yazar.

Bu durum, hem yaygın hem de derinlemesine bakış açılarından görülebilir: Devlet ve adı geçen özerk birlikler giderek daha çok yeni faaliyet üstlenir; eski ve yeni faaliyetlerini daha eksiksiz ve kusursuz biçimde yerine getirirler. Dolayısıyla giderek artan sayıda ekonomik ihtiyaç ve özellikle de kolektif gereksinim karşılanır; devlet ve bu özerk birlikler sayesinde bu durum daha da iyileşir. Devletin ve belediyelerin finansal gereksinimlerinin artışı bunun açık ve matematiksel kanıtıdır. Özellikle de devlet bu nedenle kesin biçimde ulusal ekonomi ve bireyler için giderek önem kazanmaktadır. Ancak ayrıca göreli önemi de artmaktadır: Yani gelişmekte olan uygar bir halkın kolektif gereksinimlerinin göreli olarak daima daha büyük ve önemli bir bölümü devlet tarafından karşılanmaktadır. (*Fondements de l'économie politique* c.III sayfa 379)

Wagner "Toplum ne kadar uygarlaşırsa devletin külfeti o kadar artar" diyordu. Ekonominin ve toplumun evrimleşmesi üzerine temellenen bu yaklaşımın siyasal bir boyutu da vardır: Demokrasi hareketi, Wagner için, gereksinimler sisteminin siyasal örgütlenme sistemi içine giderek daha fazla dahil olma eğilimi anlamına gelir. Ona göre genişleme yasası devlet faaliyetinin iki alanında görünür: "Hukuk ve iktidar" alanıyla "uygarlık ve refah" alanı.

17 Kasım 1881 tarihli Reichstag İletisi'nde İmparator bunu kendi görüşü olarak benimsiyordu. Devlete "yalnızca var olan hakları korumaya yönelik bir savunma misyonu değil aynı zamanda uygun kurumlar aracılığıyla ve sahip olduğu toplu-

luk araçlarını kullanarak refahı olumlu anlamda teşvik etmesi ve bu refahı tüm üyelerine, özellikle de zayıflara ve muhtaçlara yayma" görevi tanınıyordu. (Bu "olumlu" devlet yaklaşımının liberallerin "olumsuz" yaklaşımına radikal biçimde ters olduğunu görüyoruz)

Kaynakça:
André Rendu, *La Loi de Wagner et l'Accroissement des dépenses dans les budgets modernes* (Wagner Yasası ve Modern Toplumların Bütçelerinde Harcamaların Artışı), Paris, 1910.
Adolf Wagner, *Les Fondements de l'économie politique* (Ekonomi Politiğin Temelleri), Paris, 1909-1913, 5 cilt (Fransızca çevirisi). Devletin rolü ve yasanın sunumu III. ciltte yer almaktadır.

Ek 5
Fransız Sosyal Güvenlik Sisteminin Kökenleri

20. yüzyılın başında, 1910'lu yıllarda Fransa'daki sosyal yasal düzenlemeler, çok sayıda diğer başka Avrupa ülkesinde ve özellikle de Almanya ve Büyük Britanya'da hazırlanmış olan düzenlemelerin açıkça gerisindeydi. Avusturya ve Macaristan 1888 ve 1907'de Alman hastalık sigortası sistemini kabul etmişler; İsveç, Norveç ve Danimarka da 1910'lu yılların sonunda bu tip yasal düzenlemelere gitmişlerdir.

İlk "modern" sosyal koruma yasası 9 Nisan 1898 tarihli İş Kazaları Hakkındaki Yasa'dır. Martin Nadaud'nun 1880'de önerdiği yasa tasarısının tamamlanması hemen hemen yirmi yıl almıştır. Benzer yasalar Almanya'da ve İngiltere'de daha önce oylanmıştı. Medeni Kanun'un bireysel sorumluluk hakkındaki 1382. maddesinin iş kazalarını değerlendirmek için yetersiz kaldığı ancak bu tarihte kabul edilebilmiştir.

1890'da Laisant, işçi ve köylü emekliliği (ROP) hakkında bir yasa tasarısı önermiştir. Bu öneri ancak 5 Nisan 1910'da gerçeklik kazanabilmiştir. ROP hakkındaki bu yasa, gerçekleşmesini en az isteyenler tarafından hazırlanmıştır. Yasa, aşırı derecede düşük primler belirliyordu: İşçi için yılda 9 F, patron için yılda 9 F ya da ortalama işçi maaşının % 0,5'i. Dolayısıyla emekli maaşlarının kendisi de çok düşüktü ve daha önce en muhtaç kesime ödenen miktarı aşmıyordu. CGT bu tasarıya karşı saldırgan bir şekilde karşı durmuştur. Primlerin yönetiminin devlet tarafından garanti altına alınmasıyla Jouhaux, kapitalizasyon ilkesine dayalı sistemin yeniden "işçilerin parasının sömürülmesi için kullanılacağını" öngörüyordu. Aynı şekilde CGT de işçilerin ancak % 5'inin, maaşlarının bağlanacağı 65 yaşı beklediği ölçüde kapitalizasyon ilkesinin kabul edilemez olduğunu düşünüyordu. Jouhaux şu sloganı ortaya atmıştır: "Kapitalizasyona hayır! Dağıtıma evet!". İşçi ve köylü emeklilikleri hakkında yasa bütünsel olarak kararsızlıkla sonlanmıştır, yasanın zorunlu olma niteliğini de kaldıran Temyiz Mahkemesi'nin 1911 ve 1912'deki kararları da bu başarısızlığı körüklemiştir.

● Fransa, işsizlik sigortası konusunda da komşularından geride kalmıştır. Hukuksal düzenlemeler İngiltere'de 1911, Almanya'da 1927'de gerçekleştirilmiştir ve 1930'lu yıllarda genişletilip iyileştirilirken Fransa'da işsizlik sigortası ancak 1958'de ASSEDIC'in (UNEDIC adı verilen bir birlik altında toplanan, "sanayi ve ticaret istihdamının geliştirilmesi için kurulan dernekler") kurulmasıyla hayata geçirilmiştir. İşsizler, bu tarihten önce en zor durumlarda sosyal yardım görüyor ve dolayısıyla yasal olarak korunmuyorlardı (işsizlik sigortası yalnızca 1951'de bir kararna-

meyle daha sistematik biçimde düzenlenmişti ancak hak kazanma koşulları çok kısıtlıydı). İki dünya savaşı arası dönemde ve hatta 1930'lu yılların en ağır kriz döneminde bile liberal söylem İngiltere'dekine ve Almanya'dakine denk sistemlerin yerleştirilmesini engelleyecek kadar güçlü olmuştur. JACQUES RUEFF büyük yankılar uyandıran birden fazla makale yayınlayarak bu saldırının başını çekmiştir. Malthus'un yoksulluk yasaları hakkındaki yorumuna gönderme yaparak işsizlik sigortasının bu yasaların genişletilmesinde doğrudan bir etmen olduğunu söylüyordu. Ona göre işsizlikle mücadele için ücretleri düşürmek "yeterli"ydi.

1920'den sonra sosyal sigortalar konusundaki tartışma alevlenmiştir. Almanya örneğine yapılan göndermeler bu tartışmada büyük rol oynamıştır. Alsace-Lorraine'in Fransa'ya geri dönüşüyle birlikte aslında sosyal hukuki düzenlemelerin uyumlu hale getirilmesi sorunu ortaya atılmış oluyordu. Pek çok milletvekili "Fransız hukukunu, Aşağı Ren, Yukarı Ren ve Moselle bölgelerindeki kardeşlerimizin hukukuna benzetmenin gerekliliği"nden söz ediyordu: 1920'de Konsey Başkanı Millerand'ın Alsace-Lorraine Komisyonu üyeliğine getirilmesi ve Çalışma Bakanı Jourdain'in Aşağı Ren'de Alsace milletvekili olması önemlidir. Ancak öte yandan sosyal sigortaya muhalif olanlar "Almanya'nın sinir sistemine sosyal sigortalarla zarar verildiği için savaşı kaybettiğini" tekrarlayıp duruyordu!

1921'de hazırlanan ilk yasa tasarısı ancak 1928'de tamamlanabilmştir. CGT'den destek gören yasaya komünist CGT-U, "faşist yasa" ve "demokratik blöf" sözleriyle karşı çıkmıştır; patronlar, tıp çevreleri ve Katolik çevreler –tüm değerli yaratıların "laikleştirilmesi"nden yakınarak– bu yasa karşısında saldıran bir tutum içerisine girmişlerdir. Dolayısıyla yasada değişikliğe gidilmiştir.

Sosyal sigortalara dair kesin yasa 30 Nisan 1930'da hayata geçirilmiştir. Yasa şu riskleri kapsıyordu: Hastalık, analık, yaşlılık, malullük, ölüm. Primler işçiler için ücretlerinin % 4'ü ve patronlar için % 4'tü. Yasa yalnızca ücretli sanayi ve ticaret çalışanları arasından ücreti belli bir tavanın altında olanları kapsıyordu. Sigortalıların sandıklarını seçebilmesi yönetim kurumlarının çoğalmasına ve dağılmasına neden olmuştur. Sistem, Alman zorunlu sigorta rejimiyle İngiliz yardım sandığı modelinin arasında bir tür uzlaşma niteliğindeydi.

11 Mart 1932'de Aile Yardımına Dair Yasa oylanmıştır. Bu yasa, sanayi ve ticaret işverenlerine, yardımları dağıtan telafi sandıklarına üye olma zorunluluğu getiriyordu. Bu yardımlar, ücretli çalışanlara emekleri karşılığında ödenen bir tür ücret fazlası olarak görülüyordu. Yasa, ücretle gereksinimler arasında belli bir ilişkinin varlığını dile getirmesi ve gelir düzeyini tek başına emeğe bağlı kılması nedeniyle liberal iktisatçılar tarafından sert biçimde eleştirilmiştir.

• Bugün yürürlükte olan sistem II. Dünya Savaşı sonrasında hayata geçirilmiştir. Ulusal Direniş Konseyi programını kaleme alanlar üzerinde Beveridge Raporu'nun etkisi büyüktür. 4 Ekim 1945'te bir ilk düzenlemenin ("genel rejim"in kurulması, işçiler için karşılıklı yönetim ilkesi) ardından tüm nüfusu kapsayan genelleştirilmiş bir sosyal güvenlik sistemi kuran, 22 Mayıs 1946 Yasası olmuştur. Ne var ki 1984'te genel rejimin yanında farklı rejimler ve çok sayıda özel rejimler

(tarım, madenler, EGF, memurlar vb.) arasında halen yönetim birliği söz konusu değildi.

Kaynakça:
Etienne Antonelli, *Comment furent votées les assurances sociales?* (Sosyal Sigortalar Nasıl Oylandı?), Paris, 1933. (Antonelli yasa tasırısının raportörüdür).
Paul Durand, *La Politique contemporaine de securité sociale* (Çağdaş Sosyal Güvenlik Politikası), Paris, 1953.
Henry C. Galant, *Histoire politique de la securité sociale* (Sosyal Güvenliğin Siyasal Tarihi), Paris, 1952.
Henri Hatzfeld, *Du paupérisme à la securité sociale* (Yoksulluktan Sosyal Güvenliğe), Paris, Colin, 1971.
David J. Saposs, *The Labor Movement in Post-War France* (Savaş Sonrası Fransa'da İşçi Hareketi), New York, 1931.

Güncel sorunlar için bkz. Jean-Jacques Dupeyroux, *Droit de la securité sociale* (Sosyal Güvenlik Hukuku), Paris, Dalloz, 1977; J. Fournier ve N. Questiaux, *Traité du social* (Sosyal Hukuk Şerhi), Paris, Dalloz, 1975; J-.P. Dumont, *La Securité sociale toujours en chantier (historique, bilan, perspectives)* (İnşa halindeki Sosyal Güvenlik –tarihçe, bilanço, perspektifler), Paris, Editions ouvrieres, 1981.

Ek 6
Fransız Devletinin Niceliksel Büyümesi

Fransız devletinin niceliksel tarihi halen yazılmayı beklemektedir. Bu tür bir girişim gerçekten de çok sayıda yöntemsel zorlukla (istatistiksel dizilerin uyuşması sorunu, kamu maliyesi kategorilerinin değişmesi vb.) karşılaşacaktır. Yine de görece yakın zamanlı iki kitap bu tasarının gerçekleştirilmesinde büyük bir adım atmıştır.

● LOUIS FONTVIEILLE'in çalışmaları 1815-1969 arası dönemi kapsar. Yazar, "Fransız Ekonomisinin Niceliksel Tarihini Araştırma Grubu" bünyesinde yürüttüğü çalışmasından dört saptama çıkarımlar:

1° Devlet harcamaları –*stricto sensu*– fiziksel hasılaya oranla 1815'ten 1969'a kadar geçen süre içinde neredeyse üçe katlanmıştır, üstelik yerel yönetim ve sosyal güvenlik harcamaları buna dahil değildir (Fontvieille "maddi üretim"i gayrisafi yurtiçi hasılanın ticari hizmetler hariç kısmına denk olarak tanımlar). Yerel yönetimlerin ve sosyal güvenliğin hesaba katılması raporu yaklaşık olarak ikiye katlayacaktır.

2° "Wagner Kanunu"na uygun bu büyüme düzenli biçimde gerçekleşmez. Kendisinden önce gelen açıkça konumlandırılmış üç büyük sıçramayla belirlenmiştir: 1870 savaşı ertesi dönem, ardından 1914-1918 savaş dönemi ve son olarak 1930 krizi. Yani devlet harcamaları, savaş sonrası dönemlerde ve kriz dönemlerinde ciddi bir ritm değişikliği göstermektedir. Bu fenomen ayrıca uzun vadeli devlet harcamaları üzerine özellikle İngiltere ve ABD'de yapılan başka istatistiksel çalışmalarla da kanıtlanmıştır.

3° Devlet harcamalarını karakterize eden uzun dalgalanmalardır. Bu büyüme dalgalanma dönemleri Simiand'la Kondratieff'in betimlediği uzun ekonomik duraklama ya da gerileme hareketleriyle özdeştir ancak kamu harcamalarını karakterize eden evreler Simiand ve Kondratieff hareketlerine ters yöndedir. "B evresi" ekonomik zorluk döneminde kamu harcamaları hızla artarken "A evresi" ekonomik refah dönemlerinde görece gerileme içine girerler. Bu fenomen özellikle 1850 sonrasında belirginleşir. Ancak Fontvieille'in "bağlı harcamalar" dediği harcamaları –eğitim, sosyal hizmetler, kamu işleri, borç (ödenen faizler), yerel faaliyetler ve koloniler– dışarıda tutarsak daha da belirgin bir hal alır.

4° Fontvieille böylelikle "ulusal ekonominin gelişmesine bağlı harcamalar"la "bağımsız harcamalar"ı ayırır: ulusal savunma, genel yönetim, dışişleri, adalet, polis ve hapishaneler, diyanet, istisnai harcamalar. Bunlardan ilki ekonomik ve toplumsal açıdan müdahaleci bir devlete karşılık gelirken ikinciler "klasik" devlete karşılık gelir, bazıları buna asgari devlet de derler. Bu ayrım temel alınarak

yapılan devlet harcamalarının evrim analizi, harcamaların artışının esas olarak bağlı harcamaların artışına bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bağlı harcamalar 1815-1819 döneminde maddi üretimin % 2,43'ünü, 1965-1969 dönemindeyse % 24,25'ini oluştururken bağımsız harcamalar aynı referans dönemleri içinde

TABLO I
FRANSA'DA MADDİ ÜRETİME* ORANLA DEVLET HARCAMALARI[1]

		DEVLET HARCAMALARI maddi üretim %	BAĞLI HARCAMALAR[2] maddi üretim %	BAĞIMSIZ HARCAMALAR[3] maddi üretim %
1815-1819		11,92	2,43	9,49
1820-1824		10,37	3,37	7,00
1825-1829	B	10,81	2,98	7,83
1830-1834	EVRESİ	9,56	3,14	6,42
1835-1839		8,58	3,24	5,34
1840-1844		9,19	3,79	5,40
1845-1849		9,44	4,36	5,08
1850-1854		9,46	3,93	5,53
1855-1859	A	9,82	3,72	6,06
1860-1864	EVRESİ	9,94	4,17	5,77
1865-1869		9,74	4,10	5,64
1870-1874		18,64	5,39	13,25
1875-1879	B	14,58	7,18	7,40
1880-1884	EVRESİ	16,32	8,81	7,51
1885-1889		16,75	8,76	7,99
1890-1895		16,36	8,88	7,48
1895-1899		16,77	8,94	7,83
1900-1904	A	15,64	8,01	7,63
1905-1909	EVRESİ	13,79	7,02	6,77
1910-1913		14,15	7,05	7,10
1920-1924		29,18	13,89	15,29
1925-1929	B	15,11	8,84	6,27
1930-1934	EVRESİ	30,77	15,88	14,89
1935-1938		35,88	17,83	18,05
1950-1954		35,57	20,43	15,14
1955-1959	A	36,98	22,43	14,55
1960-1964	EVRESİ	35,93	22,13	13,80
1965-1969		36,78	24,25	12,53

* PRODUIT PHYSQUE.
1. J. C. Toutain Serisi, aktaran Fontvieille, *a.g.e.*
2. Ulusal ekonominin gelişmesine bağlı harcamalar şunları kapsar: Borç faizleri, kolonyal harcamaları, eğitim, sosyal hizmet, iktisadi faaliyetler ve kamu işleri.
3. Bağımsız harcamalar şunları kapsar: ulusal savunma, genel yönetim, dışişleri, adalet, polis ve hapishaneler, diyanet, istisnai harcamalar.

yalnızca % 9,49'dan % 12,53'e yükselmiştir. Eğitime ayrılan devlet harcamaları 1815-1819 döneminde maddi üretimin % 0,04'ünden 1935-1938 döneminde % 2,11'e yükselmiştir (bazı özel istatistiksel veriler 1969'a kadar takip edilmemiştir), sosyal hizmet harcamaları % 0,07'den % 1,8'e, ekonomik girişim harcamalarıysa % 0,04'ten % 4,042'e yükselmiştir. Buna karşılık örneğin kamu çalışmaları gibi daha klasik bağlı harcamalar daha ağır bir gelişim göstermişlerdir: Aynı referans dönemi içinde % 0,46'dan % 1,93'e yükselmişlerdir.

Sonuç olarak bağlı harcamaların, birkaç istisna dışında olmak üzere, bağımsız harcamalardan çok daha düzenli biçimde ilerlediğini söyleyebiliriz. Bağımsız harcamaların ilerleme ya da gerileme anlamında çok daha şiddetli değişmelere sahne olduğunu görüyoruz (bu hareketler büyük oranda askeri harcamalardaki değişime bağlıdır).

Bu sonuçların tamamı s. 133'teki Tablo I'den okunabilir.

Fontvieille'in bu sonuçları yorumlayışı Marksist aşırı kapital birikimi (suraccumulation)-devalüasyon kuramı çerçevesine oturur: Birikim fazlası durumunda (B evresi) devlet üretime yönelik kapitalin bir kısmını "devalüe" etmeye koyularak "sermayenin baskın işlevinin yüksek kâr oranını" korur.

Fontvieille'in ortaya koyduğu istatistikler çok değerliyse de pek çok iktisatçı Fontvieille'in bunları yorumlayış biçimini ve hatta A ve B evreleri arasında yaptığı dönemlemeyi tartışmıştır. Bu ayrılmalar, devletin büyüme analizi hakkındaki ekonomik kuramın bütünsel tartışmasını (bkz. ek: 7 ve 8) yeniden üretir.

Kaynakça:
Louis Fontvieille, "Evolution et croissance de l'Etat français de 1815 à 1969" (1815'ten 1969'a Fransız Devleti'nin Evrimi ve Büyümesi), *Economies et Sociétés*, Cahiers de l'ISMEA, dizi AF, sayı: 13, 1976 (J. Marczewski'nin önsözüyle)

• CEPREMAP'tan (Planlamaya Uygulanmış Matematiksel Ekonomi Çalışmaları Merkezi) CHRISTINE ANDRE ve ROBERT DELORME da Fontvieille'den daha kısa bir dönemi, 1870-1980 dönemini ele alan bir araştırma yayınlamışlardır. İstatistiksel serilerini farklı bir temele oturtarak kamu harcamalarının bütününü (merkezi devlet + yerel yönetimler + sosyal güvenlik) GSYH'ya (gayrisafi yurtiçi hasıla) olan oranları ölçüsünde hesaba katarlar. Devletin büyüdüğü saptamasıyla karşılaşmak bizi şaşırtmaz: 1870'den 1980'e toplam kamu harcamaları GSYH'ya oranla dört kat artmıştır (bkz. Tablo II).

Hazırladıkları istatistiksel tabloların da ortaya koyduğu gibi bu genel evrim, yine de doğrusal ve düzenli bir ilerleme olmaktan uzaktır. Tersine, yazarlar, "kamu harcamalarının aşırı dağınık ve düzensiz hareketi"nin altını çizerler. Bu evrimi açıklayan birden çok olay vardır:

– Kamu harcamalarının yapısı konusunda öncelikle merkezi devlete düşen payda görece bir gerileme görülmektedir: merkezi devletin payı 1990'de kamu harcamalarının % 72,1'ini oluştururken 1971'de yalnızca % 55,2'sini oluşturur. Yerel

TABLO II
KAMU HARCAMALARININ GSYH'YA YÜZDESİ

	DEVLET	YEREL YÖNETİMLER	SOSYAL GÜVENLİK	DEVLET+YER.YÖN. +SOS. GÜV.
1872	8,2	2,8	0	11,0
1880	11,0	3,6	0	14,6
1890	10,5	3,8	0	14,3
1900	10,4	4,0	0	14,4
1903	9,8	4,4	0	14,2
1906	10,3	4,6	0	14,8
1909	10,4	4,6	0	15,0
1912	8,8	3,8	0	12,6
1920	27,8	5,0	0	32,8
1921	25,6	5,5	0	31,1
1922	30,7	5,1	0	35,9
1923	24,7	4,7	0	29,4
1924	19,9	4,7	0,1	24,6
1925	17,4	5,1	0,1	22,6
1926	15,8	4,7	0,1	20,6
1927	15,8	5,0	0,1	20,8
1928	14,7	5,3	0,1	20,1
1929	13,6	5,1	0,1	18,7
1930	16,4	5,3	0,2	21,9
1931	16,9	5,6	0,4	22,9
1932	19,6	6,4	0,6	26,6
1933	19,5	6,7	0,7	26,9
1934	18,9	7,3	0,8	26,9
1935	21,3	8,3	0,9	30,5
1936	21,5	7,9	1,0	30,4
1937	19,1	6,2	0,9	26,2
1938	20,1	5,5	0,9	26,5
1947	29,1	3,7	8,1	40,9
1948	30,6	4,1	6,5	41,1
1949	27,2	4,7	6,6	38,6
1950	29,1	5,3	6,9	41,3
1951	29,2	5,2	6,8	41,1
1952	32,1	5,3	7,0	44,3
1953	34,9	5,9	7,9	48,8
1954	35,0	6,2	8,6	49,8
1955	35,0	6,4	9,2	50,6
1956	38,0	6,4	9,3	51,7
1957	34,8	6,7	10,3	51,8
1958	33,5	6,4	10,3	50,2
1959	32,2	6,5	10,8	49,4
1960	30,0	6,8	10,9	47,7
1961	30,2	7,2	11,3	48,7
1962	30,5	7,2	11,0	48,7
1963	31,7	7,1	11,7	50,5
1964	29,3	7,1	12,3	48,8
1965	28,8	7,2	12,9	48,9
1966	29,2	7,4	12,9	49,4
1967	29,7	7,5	12,9	50,2
1968	29,7	7,5	12,7	50,0
1969	28,9	7,4	13,4	49,8
1970	28,0	7,3	14,1	49,1
1971	27,5	7,9	14,4	49,8

Kaynak: André ve Delorme, *a.g.e.* Bu büyüme kamu kurumlarında çalışanların sayısının evrimine bağlıdır. Sayılar aktif nüfusla oranlanırsa 1872'de % 5,2'den 1971'de % 11,8'e yükselmişlerdir. (Sosyal Güvenlik'te istihdam edilen personel de dahil edildiğinde % 12,4).

yönetimlerin harcamaları 1900'de kamu harcamalarının % 27,9'unu oluştururken bu oran 1947'de % 9,1'e düştükten sonra 1971'de % 15,9'a çıkmıştır. 1938'de kamu harcamalarının yalnızca % 3,4'ü Sosyal Güvenlik kurumları tarafından aktarılırken bu yüzde 1947'de % 19,8'e, 1971'deyse % 28,9'a çıkmıştır.

– 1947-1971 döneminde devlet harcamaları yılda ortalama (hacmen) % 3,8, yerel yönetimlerin harcamaları % 6,4, Sosyal Güvenlik harcamalarıysa % 7,8 oranında artmıştır. GSYH yüzdesinde hesaplanan merkezi devlet harcamaları 1947'den 1971'e dek ilerleme göstermemiş, hatta 1956-1971 arası dönemde 8 puan gerilemiştir.

– Kamu harcamalarının evriminde en önemli niceliksel sıçramaların savaşlara bağlı olduğu görülmektedir: 1912'de GSYH'nın % 12,6'sı, 1920'de % 32,8'i, 1938'de % 26,5'i ve 1947'de % 40,9'unu oluştururlar.

– Devlet harcamalarının yapısı, Tablo III'te görüldüğü gibi kendi kendini önemli ölçüde değiştirmiştir.

TABLO III
UYGULAMA ALANLARINA GÖRE DEVLET HARCAMALARININ YAPISI

	KY	TAR. TİC. SAN.	ULA.	KON. KNT. A.K.	EĞİ.	SG	GAZ.	SAV.	BORÇ VE DİĞER	TPL
1872	18,0	0,6	6,7	0,6	2,1	2,0	0	26,4	43,6	100
1880	14,1	0,9	15,3	1,9	3,7	0,5	0	29,8	33,8	100
1890	13,6	1,4	6,8	0,6	7,1	0,7	0	33,8	36,1	100
1900	14,3	3,4	6,9	1,2	7,4	0,8	0	37,7	28,4	100
1912	12,9	1,7	9,4	0,6	9,3	4,3	0	41,1	20,7	100
1920	12,3	0,4	11,9	2,4	3,7	1,7	1,9	42,4	23,3	100
1926	10,5	0,7	4,5	1,8	6,6	2,1	10,1	19,9	43,9	100
1932	10,6	1,1	8,9	3,0	10,0	6,4	13,4	27,4	19,2	100
1938	10,1	2,3	5,9	1,4	9,5	6,0	5,9	40,7	18,2	100
1947	15,6	11,6	11,4	7,6	8,8	4,8	3,4	32,2	4,6	100
1953	12,9	8,5	7,9	12,1	8,1	5,3	3,9	36,1	5,2	100
1959	13,1	11,7	5,7	9,8	12,5	8,0	5,0	26,7	7,5	100
1965	12,4	12,7	9,1	6,0	19,5	10,6	4,7	19,8	5,3	100
1971	12,8	9,9	8,5	4,0	23,8	11,3	3,7	18,8	7,2	100

KY: kamu yönetimi, TAR., TİC., SAN.: tarım, ticaret, sanayi, ULA.: ulaşım, KON., KNT., A.K.: konut, kentleşme, arazi kullanımı, EĞİ.: eğitim, SG: sosyal güvenlik, GAZ.: gaziler, SAV.: savunma, BORÇ VE DİĞER: kamu borcu faizleri ve hesap dökümü yapılmayan harcamalar, TPL: toplam.

Kaynak: André ve Delorme, *a.g.e.* Kamu borcunu azaltma (borçların ödenmesi) ve her savaşın "mantıksal" sonucu olan savunma harcamalarında değişikliğe gitme eğilimi gözlenmektedir.

"Tarihsel materyalizm"den yakınan André ve Delorme, bu olguları yorumlarken Fontvieille'den çok daha ihtiyatlı davranırlar, devletin büyümesini onun gibi mekanik olarak birikim-devalüasyon kuramına dayandırarak açıklamazlar. Ulus-devleti ve birikimi iki ayrı fenomen olarak görmeseler de "iç gerilimlerin birliktelik ilişkisi ve dış gerilimlerin öğesi" olarak devletin altını çizerler. "Kamusal müdahalelerdeki bu büyük değişimlerin temelinde bulduğumuz devlet inisiyatifi değil, çoğu zaman devletin doğrudan etkisi olmaksızın doğmuş ve kamusal bir biçime bürünmüş gerilimlerin varlığı olmuştur", diye yazarlar. Toplumsal gerilimler "kurumsallaşmış bir uzlaşma" yaratmak adınadır, bunun da karşılığı kamu harcamaları düzeyinde bulunur. Dış gerilimler ticari ve askeri rekabet (savaşlar) biçiminde ortaya çıkar. Son olarak da sermaye birikiminin koşullarına bağlı gerilimler sayılır.

Kaynakça:

Christine André ve Robert Delorme, *L'Etat et L'Economie, un essai d'explication de l'évolution des dépenses publiques en France* (Devlet ve Ekonomi, Fransa'da Kamu Harcamalarının Evrimi Üzerine Bir Açıklama Denemesi), Paris, Seuil Yay., 1983.

Bu uzun araştırma yazarlar tarafından iki makalede özetlenmiştir: "L'évolution séculaire des dépenses publiques en France" (Fransa'da Kamu Harcamalarının Seküler Evrimi), *Annales ESC*, Mart-Nisan 1978 ve "Des déterminants des dépenses publiques à l'étude de la place de l'Etat dans la formation économique et sociale française" (Fransa'nın ekonomik ve sosyal gelişiminde devletin yeri çalışmasında kamu harcamaları belirtenleri), *Vie et Science économiques* (ANDESE dergisi), sayı: 77, Nisan 1978.

2. Kuramsal Tartışma Konuları

Ek 7
Refah Devletinin Marksist Çözümlemesi

• Marx, devlet çözümlemesini tutarlı olmaktan uzak iki ayrı yönde gerçekleştirmiştir. Aslında Marx'ta özgürlükçü bir devlet yaklaşımıyla ekonomik bir devlet anlayışı birarada bulunur.

Özgürlükçü devlet eleştirisi özellikle *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'inde[126] mevcuttur. Marx bu metinde "karmaşık ve yapay mekanizmasıyla devasa askeri ve bürokratik örgütlenme"den "Fransız toplumunun gövdesini bir zar gibi saran ve tüm gözeneklerini tıkayan korkunç bir parazit" olarak söz eder. *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde[127] "toplumsal sorun"a çözüm üretmede devletin rolünü yücelten Alman sosyalist Lasalle'la alay eder (Bismarck'ın tasarıları bu siyasal kültür toprakları üzerinde filizlenecekti). Marx bu konuda şöyle yazar: Yeni bir tren yolu yapar gibi, devlet yardımları yoluyla kolaylıkla yeni bir toplum yaratabileceğimize inanmak... İşte Lasalle'ın varsayımından çıkan değerli sonuç budur!". Aslında Marx'a göre komünizmin kurulması devletin ortadan kalkmasına bağlıdır. Ekonomik ve toplumsal ilişkilerin eşitlikçi olacağı bir toplumda gelirleri yeniden dağıtacak bir makineye ihtiyaç duyulmayacaktır, toplumsal olan ekonomik olanın dışında olmayacaktır. Dayanışma, cemaatçi tipte toplumsal ilişkiler yoluyla doğrudan ifade edilecektir (bu konuda bkz. Vera Zassoulitch'e Mektuplar).

Ancak Marksist devlet eleştirisi aynı şekilde ekonomik ve siyasaldır da. Marx pek çok defa devleti burjuvazinin hizmetindeki egemenlik aracı olarak betimlemiştir. Devletin varlığı "burjuvazinin maddi çıkarı"na bağlıdır. Örneğin *Fransa'da İç Savaş*'ta[128] şöyle yazar:" Modern sanayi geliştikçe, genişledikçe, sermayeyle emek arasındaki sınıf çatışmasını artırdıkça devlet iktidarı giderek daha çok, toplumsal kölelik amacıyla yaratılmış bir kamu gücü, bir sınıfın egemenlik aracı karakterine bürünüyordu." *Komünist Manifesto*'da[129] "Devlet iktidarı, bütününde burjuvazinin toplumsal işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir" diyordu. Buna karşılık *Kapital*'de devletin kapitalizmin ekonomik gelişimi içindeki rolü sorusunu yalnızca uç noktalarından ele alıyordu.

Öte yandan Marx'ın emeğin yasal düzenlenmesi karşısındaki tutumu bulanıktır. Bir yandan yasal düzenlenmenin sınıf mücadelesinin bir sonucu olduğunu,

126) *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i*, K. Marx, Çev. S. Belli, Ankara: Sol, 1990. (ç.n.)

127) *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, K. Marx ve F. Engels, Çev. M. Kabagil, Ankara: Sol, 1989. (ç.n.)

128) *Fransa'da İç Savaş*, K. Marx, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1991. (ç.n.)

129) *Komünist Partisi Manifestosu*, K. Marx ve F. Engels, çev. Nur Deriş, Aydınlık Yay., İstanbul, 1979. (ç.n.)

"sermayeye karşı verilen şiddetli mücadelenin söke söke kopardığı bir ödün" olduğunu kabul eder. 10 saatlik çalışma süresine dair İngiliz yasası hakkında "Normal bir iş gününün ortaya koyulması aslında kapitalist sınıfla işçi sınıfı arasındaki uzun ve sürekli bir iç savaşın sonucudur" der. Ancak öte yandan "Var olan on buçuk saatlik çalışma süresi yasasının –diğer tüm fabrika yasaları gibi– yönetici sınıfın işçiler lehine verdiği görünür bir ödün" olduğunu söyler. Marx'ın sermaye birikimi ve sömürü mantığının "kuramsal" çözümlemesiyle sınıf mücadelesiyle yapılanan kapitalizmin gelişimi hakkındaki "tarihsel" yaklaşımı arasında denklik yoktur. Kuramsal çözümlemesinde, herşeyin çevresinde örgütlendiği sermaye hakkında pürüzsüz bir akılcılık söz konusuyken tarihsel yaklaşımda bu akılcılık sınıf mücadelesiyle "bozulur".

Kaynakça:
Marx'ın tüm metinleri *Vera Zassoulitch'e Mektuplar* hariç (*Œuvres d'économie*, 2. cilt, Paris, La Pléiade, 1968) Editions Sociales tarafından basılmıştır. Emeğin yasal düzenlenmesine dair metinler *Kapital*'den ya da dağınık metinlerden alınmıştır (bu metinlerin bir kısmı *Le Syndicalisme* 'de (Sendikacılık), Marx ve Engels, Paris, Maspero, 1972, 2 cilt alıntılanmıştır). Marksist devlet çözümlemesi için bkz. M. Rubel, "Matériaux pour une lexique de Marx: Etat" (Bir Marx Sözlüğü İçin Malzemeler: Devlet), *Economies et Sociétés*, Cahiers de l'ISMEA, S dizisi, sayı: 19-20, 1978.

• Çağdaş Marksist refah devleti eleştirisiyse genellikle ekonomik niteliktedir. Refah devleti, PCF'nin (Fransız Komünist Partisi) iktisat uzmanlarından Anicet Le Pors'un deyimiyle, "sermayenin koltuk değneği"dir. İngiliz Marksist Ian Gough refah devletini "devletin gücünü, kapitalizmde iş gücünün yeniden üretimini değiştirmek ve çalışmayan nüfusu korumak için kullanması" olarak tanımlar. Refah devleti, iş gücünün yeniden üretilmesinin doğurduğu masrafların bir kısmının (sağlık, kültür vb.) kapitalist şirketler yerine devlet tarafından üstlenilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla refah devleti esasen Sermaye'nin ekonomik zorunluluklarından yola çıkılarak anlaşılır: İşlevi Sermaye'nin yükünü hafifletmektir. Paul Boccara, Marx'ın *Kapital*'de yaptığı çalışmaların bir uzantısı olarak sunduğu sermayenin aşırı birikimi-devalüasyon kuramını geliştirerek bu yaklaşımı sistematize etmiştir. Boccara'ya göre kapitalizmin temel özelliği üretici güçlerin gelişimiyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkidir, kapitalizm sürekli olarak sermayeyi biriktirme eğilimindedir. Bu perspektiften bakarak devletin gelişimini sermayeyi "devalüe" etme ve böylelikle faiz oranlarının aşırı birikim nedeniyle gösterdiği düşme eğilimini ortadan kaldırma yollarından biri olarak çözümler. Dolayısıyla refah devleti bir devalüasyon aracı olarak anlaşılır. 1815'ten 1969'a Fransız devletinin büyümesini açıklamak için bu kavramlardan yararlanan Louis Fontvieille, "işgücünün yenilenmesine ya da sürdürülmesine bağlı birtakım sosyal harcamaların kamu güçleri tarafından üstlenilmesinin değişken sermayenin kısmi devalüasyonu" olduğunu yazar. Ortaya koyduğu istatistiksel dizileri şöyle yorumlar:

"Ekonomik zorluk dönemlerinde devlet müdahalesi harcamalarının hızlı artışı, birikmiş sermaye fazlasının tamamının ya da bir kısmının devalüe edilmesini sağlama eğilimindedir. Devlet, ekonomik sistemin düzenlenmesi sürecine bu vasıfla katılır."

"Refah dönemlerindeyse yapılanmış bir sermaye devalüasyonu prosedürünün işlemesi devletten gelebilecek her tür yeni müdahaleyi faydasız kılar."

Dolayısıyla refah devletinin gelişimi organik olarak sermayenin hareketine bağlıdır. Refah devleti kapitalizmin yapısal düzenleme yollarından biridir. Devletin artan müdahalesi olmazsa kapitalizm çökecektir: Bu, tekelci devlet kapitalizminin tezidir.

Kapitalist üretim biçiminin çelişkilerine bağlı düzenleme biçimlerinin çözümlemesini merkez alan bu tezi en titiz biçimde geliştirenler Aglietta Dockes ve Rosier, Boyer ve Mistral gibi yazarlar olmuştur.

Kaynakça:

Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme* (Kapitalizmin Düzenlenmesi ve Krizleri), Paris, Calmann-Lévy, 1976.

Paul Boccara, *Etudes sur le capitalisme monopoliste de l'Etat, sa crise et son issue* (Tekelci Devlet Kapitalizmi, Krizi ve Sorunları Üzerine Çalışmalar), Paris, Editions Sociales, 1973.

R. Boyer ve J. Mistral, *Accumulation, inflation, crises* (Birikim, Enflasyon ve Krizler), Paris, PUF, yeni bası, 1983.

P. Dockes ve B. Rosier, "Crise et transformation du capitalisme" (Kapitalizmin Krizi ve Dönüşümü), *L'Occident en désarroi, ruptures d'un systeme économique*'te (Batıdaki Karmaşa, Ekonomik Sistemdeki Kırılmalar), Paris, Dunod, 1978.

Louis Fontvieille, "Evolution et Croissance de l'Etat français de 1815 à 1969" (1815'ten 1969'dan Fransız Devletinin Evrimi ve Büyümesi), *Economies et Sociétés*, ISMEA dergisi, AF dizisi, sayı 13, 1976.

Ian Gough, *The Political Economy of the Welfare State* (Refah Devletinin Ekonomi Politikası), Londra, Macmillan, 1979.

Anicet Le Pors, *Les Béquilles du capital* (Kapitalizmin Koltuk Değnekleri), Paris, Ed. Du Seuil, 1977.

● Bazı yazarlar bu dar ekonomik çözümlemeyi açmaya çalışmıştır. Örneğin James O'Connor şöyle der: "Kapitalist devlet genellikle çelişen iki temel işlevi yerine getirmeye çalışır: Birikim ve meşrulaştırma." Bu bakış açısından refah devleti de düzenin toplumsal açıdan meşrulaştırılmasının bir gereğidir. Jürgen Habermas *Raison et légitimité'de* (Akıl ve Meşruiyet) bu refah devleti anlayışını geliştirerek O'Connor'ın çalışmasını genişletmiştir. "Devlet, tek başına kalmış sermaye parçaları ya da örgütlenmiş işçiler ya da örgütlenme yetisinde diğer gruplar nezdinde siyasal olarak empoze edilebilecek tepkilere neden olan birikim sürecinin kötü işlemesinin sonuçlarını telafi eder" diye yazar. Habermas'a göre devlet ediminin

amacı “krizleri önlemek”tir. Var olan refah devleti krizi onun gözünde ayrılmaz biçimde hem bir finans krizi (devlet kaynaklarının krizi) hem de bir meşruiyet krizidir. “Bir biçimde zarar karşılama niyetinde görünen edimler, elde bulunan değerlerin toplamından daha hızlı arttığı ay da yalnızca düzene uygun zarar karşılama edimleriyle tatmin edilebilecek beklentiler ortaya çıktığı sürece bir meşruiyet krizi ortaya çıkar” diye yazar. O’Connor’a göre var olan devlet krizi toplumsal-endüstriyel bir kompleksin hayata geçirilmesiyle aşılabilir; bu, ekonomik verimlilikte büyük bir artış gerektiren bir alternatiftir. Diğer bir deyişle, meşruiyet ve birikim krizini karşılayabilmek için refah devletinin büyütülmesi gerektiğini söylemektir. Ancak bu genişleme, yalnızca verimliliğin sıçrayışı büyümenin maliyetini düşürebildiği takdirde mümkündür. Ne var ki bu, 1974 krizinden önce destek bulmuş bir düşüncedir!

Kaynakça:
Jürgen Habermas, *Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (Akıl ve Meşruiyet, İleri Kapitalizmde Meşrulaştırma Sorunları), Paris, Payot, 1978.
Ralph Miliband, *L'Etat dans la société capitaliste* (Kapitalist Toplumda Devlet), Paris, Maspero, 1973.
James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (Devletin Vergi Krizi), New York, St Martin Press, 1973.

Ek 8
Refah Devletinin Büyümesinin Ekonomik Analizleri

Marksist analiz dışında üç büyük ekonomik refah devleti açıklaması sayabiliriz: "Klasik" ekonomik analizler, sosyo-ekonomik yaklaşım (ekonomik bürokrasi kuramı), siyasal-ekonomik yaklaşım (ekonomik siyasal pazar kuramı).

- "Klasik" ekonomik analizler
  Bu analizleri temel olarak üçe ayırabiliriz.

– Ortak mallar kuramı, bölünebilir mallarla bölünemez mallar (yollar, altyapı, çeşitli kamu hizmetleri) ayrımına dayanır. Bölünemez malların temel özelliği "tüketim"lerinin bireyselleştirilememesidir. Bağlı oldukları toplumsallaşmış talep çoğu zaman arzın da toplumsallaşmasına neden olur. Bölünemez malların talebi, bölünebilir malların (klasik tüketim malları) talebinden daha hızlı bir artış içinde oldukça bunun sonucunda devlet ve dolayısıyla refah devleti büyür. Bu kuram, pazarın gelişmesinin neredeyse mekanik olarak özel pazarların teknik yetersizliklerinin tamamının topluluk tarafından üstlenilmesi sonucunu doğurduğunu kabul eden dışsallıklar kuramıyla kesişir: Devlet, müdahalesi olmadan işleyemeyecek pazar ekonomisini telafi eder ve düzeltir.

(Marksist analizle paralellik dikkat çekicidir). Geleneksel olarak ekonomi politik ve kamu maliyesi kitaplarında en sık sunulan anlayış budur, bu anlayış iktisatçıların Figou'dan bu yana "refah ekonomisi" adını verdiği şeye bağlıdır.

– Diferansiyel verim kuramı, kamu sektörünün büyümesini kamu sektörüyle özel sektör verimlilikleri arasındaki artış farkıyla açıklar. Bu analiz, pek çok kamu hizmetinin esasen "el emeği hizmeti" olduğu saptamasına dayanır. Örneğin eğitim bütçesinin büyük kısmını personel harcamaları teşkil ettikçe eğitimin "verimliliği"ni artırmak olanaksızdır. Dolayısıyla kamu hizmetlerinde belli bir düzeyi ve sabit kaliteyi korumak için bunlara karşılık gelen harcamaları görece artırmak gerekir (bkz. W. J. Baumol).

– Yer değiştirme etkileri kuramı: Açık söylemek gerekirse bu kuram kamu sektörünün büyümesinin nedenlerini açıklamaz. Daha çok kamu sektörünün boyutlarının küçültülmesinin zorluğunu ele almaya çalışır. A. T. Peacock ve J. J. Wiseman bunu şöyle açıklarlar: "Toplumlar alışılmadık baskılarla karşılaşmadıkça, insanların katlanılabilir zorunlu kesinti düzeyi hakkındaki fikri az çok istikrarlı olma eğilimindedir [...]. Ancak savaş gibi bozulmalar gelirleri ve kamu harcama-

larını yukarı çekerek bir yer değiştirme etkisi yaratabilir. Bozulma ortadan kalktıktan sonra zorunlu kesintiler için yeni bir katlanılabilirlik sınırına ve yeni bir masraf eşiğine ulaşılabilir. Bu yer değiştirme etkisinin iki yönü vardır. Kriz sırasında insanlar, daha önce katlanılamaz olarak algılanacak bir kamu geliri artışını kabul ederler ve bozulma ortadan kalktığında yeni zorunlu kesinti düzeyinin kabulü sabitlenir. Ata eğer bağlamak, eğerin kendiliğinden oraya çıkmasını beklemekten daha zordur. Aynı zamanda toplumsal çalkalanmalar hükümetlere, hem savaş zamanında beklenen işlevlerin bir devamı hem de toplumsal fikirlerdeki değişimin sonucu olarak yeni kalıcı zorunluluklar getirir." Dolayısıyla bu yaklaşım hem sosyolojik hem de ekonomiktir.

Kaynakça:
W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (Refah Ekonomisi ve Devlet Kuramı), Cambridge Mass, harvard UP, 2. bası, 1967 (dışsallıklar kuramı konusunda anahtar bir kitaptır).
–, "Macroeconomics of Unbalanced Growth: the Anatomy of Urban Crisis" (Dengesiz Büyümenin Makroekonomisi: Kentsel Krizin Anatomisi), *American Economic Review*, Haziran 1967 (muhtelif verimlilik kuramı hakkında; bu kuramın daima yerel analizlere –eğitim, hastane vb.– temel olduğunu ancak hiçbir zaman devletin büyümesi fenomeninin bütünsel açıklaması girişimine temel olmadığını görüyoruz).
Maurice Dobb, *Economie du bien-etre et économie socialiste* (Refah Ekonomisi ve Sosyalist Ekonomi), Paris, Calmann-Levy, 1972 (Fransızca çevirisi).
P. ve R. A. Musgrave, *Public Finance in Theory and Practice* (Teoride ve Pratikte Kamu Maliyesi), New York, Mac Graw Hill, 1976.
A. T. Peacock ve J. Wiseman, *The Growth of Public Expenditure in the United Kingdom* (İngiltere'de Kamu Harcamalarının Gelişimi), Londra, Allen and Unwin, 1967. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Richard M. Titmuss, *Essays on the Welfare State* (Refah Devleti Üzerine Denemeler), Londra, Unwin University Books, 2. bası, 1963.
Bu farklı kuramların eleştirisi için bkz. Christine André ve Robert Delorme'un temel eseri olan *L'Etat et L'Economie, un essai d'explication de l'évolution des dépenses publiques en France, 1870-1980* (Devlet ve Ekonomi, Fransa'da Kamu Harcamalarının Evrimini Açıklama Denemesi, 1870-1980), Paris, Ed. Du Seuil, 1983.

• Bürokrasinin Ekonomik kuramı: Bu kuram devletin büyümesini dışa bağlı değil (talebin artması, dışsallıkların yer değiştirme etkisi vb.) içe bağlı bir biçimde açıklamayı amaçlar. Bu kurama göre kamu hizmetlerinin artmasının sebebi, bizzat bu hizmetlerin işleyiş ilkeleridir.

Birkaç on yıldan beri önemli sayıda çalışmanın yapılmasına neden olmuş olan bu yaklaşımın bürokratik fenomenler hakkındaki eski saptamaları ekonomik bir metodoloji yardımıyla akla uydurmaktan öteye geçmediğini görüyoruz. 18. yüzyılın

sonunda Guillaume de Humboldt *Essais sur les limites de l'action de l'Etat* (Devlet Ediminin Sınırları Üzerine Denemeler) adlı eserinde şöyle yazıyordu: "Devlet işlerini yürütenler giderek daha çok, olguların kendisini göz ardı ederek biçimleriyle ilgilenme eğilimi göstermektedirler; belki bu olgulara reel iyileştirmeler getirmektedirler ancak temel olguya yeterli dikkati göstermediklerinden bu iyileştirmeler çoğu kez kötü olmaktadır. Bundan yeni biçimler, yeni sorunlar, çoğu kez yeni kısıtlayıcı reçeteler doğmakta, bu da doğal olarak memur takviyesine yol açmaktadır. Bu nedenle her on yılda bir devletlerin büyük çoğunluğunda çalışan personel genişletilmekte, bürokrasi büyümekte ve kişilerin özgürlüğü kısıtlanmaktadır".

Daha yakın zamanda HAYEK devletin büyümesinde uzmanların rolü üzerinde durmuştur. "Uzmanlar, tereddütsüz, uzman oldukları kurumun geliştirilmesini isterler" der. Dolayısıyla uzmanların görüşüne bağlı olan siyaset adamları kamu hizmetlerinin gelişimini engelleyemez. Benzer biçimde başka yazarlar da bu sektörlerin gelişiminde toplumsal mesleklerin profesyonelleşmesi ve sendikalaşmasının harekete geçirici rolü üzerinde durmuşlardır.

Güncel bürokrasi kuramcılarının en önemlisi olan NISKANEN, bu davranışları ekonomik terimlerle dile getirmeye çalışmıştır. Ona göre bürokrasinin büyümesi kamu hizmetlerindeki iki yönlü verimsizliğe bağlıdır. Bunlardan ilki olan ödenek verimsizliği, kamu hizmeti üretimindeki fazladan ileri gelir, bunu nedeni kamu yöneticilerinin temel amacının ellerindeki bütçeyi artırmak olmasıdır: "Üretim"in artırılması, kullanıcılar açısından hizmetin marjinal maliyetiyle marjinal faydasının eşitlenmesini öneren klasik ekonomik norma uymayan, kendi kendine yeten bir amaç haline gelir. Bu ödenek verimsizliği, özel olanın kamusal olana yapay ve ekonomik açıdan temelsiz biçimde transfer edilmesine neden olur. İkinci verimsizlik olan üretim verimsizliği, kamu yöneticilerini hizmetlerinin ekonomik verimliliğini artırmaya zorlayacak ekonomik yaptırımların ya da ödüllendirici teşviklerin yokluğundan kaynaklanır; yani özel sektörün ekonomik dinamizmini sağlayan "mülkiyet hakları"nın tahrifi söz konusudur. Buna paralel olarak söz konusu verimsizlik aynı şekilde kamu sektöründe rekabetçi prosedürlerin yokluğuna bağlıdır.

Niskanen, kamu sektörü payının görece büyümesinin önüne geçilmek isteniyorsa, bürokrasiye rekabeti sokmak ve kamu yöneticilerinin teşvik ve gelirlendirme sistemini değiştirmek gerektiği sonucunu çıkarır.

Kaynakça:

M. Felstein ve R. Inman, *The Economics of Public Services* (Kamu Hizmetlerinin Ekonomisi), Londra, 1977.

F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Özgürlüğün Kuruluşu), Chicago, The University of Chicago Press, 1960 [özellikle 3. bölüm: "Freedom in the welfare state" (Refah Devletinde Özgürlük)].

Guillaume de Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'Etat* (Devlet Ediminin Sınırları Üzerine Denemeler), Paris, 1867 (Fransızca çevirisi).

W. A. Niskanen, *Bureaucracy and Representative Government* (Bürokrasi ve Temsili Yönetim), Chicago, Aldine, 1971.

Bu ekonomik bürokrasi kuramının temel yazarlarını Fransızca'ya kazandıran Xavier Greffe, *Analyse économique de la bureaucratie* (Bürokrasinin Ekonomik Çözümlemesi) Paris, Economica, 1981, ve G. Terny ve P. Baraduc, *Eléments d'une théorie économique des organisations publiques non marchandes* (Ticari Olmayan Kamu Örgütlenmeleri Hakkında Ekonomik Kuramın Öğeleri), Genel Planlama Komisyonu için rapor, Université de Paris-X-Nanterre, 1980, olmuştur. Greffe'in eseri ayrıca içiçe özgün çözümlemeler geliştirir.

• Siyasal pazar kuramı. Bu kuram, toplumsal fenomenleri *homo economicus* paradigmasını kullanarak değerlendirmeyi öneren *public choice* (kamu tercihi) ekolü perspektifine oturur. Bu perspektiften, bizzat siyasal yaşam ekonomik terimlerle düşünülür. Tullock "Pazar gibi, devlet de insanların amaçlarına ulaşmak için yarattığı bir mekanizma olarak anlaşılır" diye yazar. Diğerleri gibi bir *homo economicus* olan siyaset adamının da hedefi kamu yararını genişletmek değil, temel amacını –görevine yeniden seçilmek– gerçekleştirmektir. Buradan *log-rolling* (parlamenter pazarlık olarak çevirebiliriz) sistemi doğar. Devletin büyümesi bu sistemin ürünüdür: Desteği vazgeçilmez olarak kabul edilen seçmen azınlıkları –baskı grupları, özel kategoriler– memnun edebilmek için siyasal temsilciler yeniden dağıtım edimlerini çoğaltma ve kamu ekipmanlarını geliştirme yoluna gider. Tullock, siyasal sistemin, içinde bulunan azınlık gruplarının *log-rolling* mekanizmasından doğan bütünsel gerçeklere (devletin büyümesi) görece gözlerini kaparken kendi göreceği faydaya dikkat ettiği bölünmüş bir pazar gibi işlemesi dolayısıyla yürüyeceğini düşünür: % 51 çoğunluk sistemi gerçekte işlememektedir (Tullock *log-rolling*'in zararlı etkilerini engellemek ve seçmen gövdesinin çoğunluğunun finansal açıdan istediğine reel olarak uygun kamusal amaçlara ulaşabilmek için gerekli çoğunluğun artırılması, mesela üçte iki çoğunluk aranması gerektiği sonucunu çıkarır).

Buna paralel olarak memurların davranışı da aynı terimlerle çözümlenir. "Devlet görevlilerinin temel amacı kendi çıkarlarının karşılanmasını sağlamak, yani birtakım kurumsal sınırlar çerçevesinde kişisel çıkarlarına hizmet etmektir, ancak bundan sonra kamuoyunun onlardan beklediği politikayla ilgilenirler". Bu, ekonomiyi bürokrasiye yaklaştırmanın bir başka yoludur.

Kaynakça:

James M. Buchanan ve Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Oybirliği Hesabı), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.

Allen H. Meltzer ve Scott F. Richard, "Why Government Grows (and Grows) in a Democracy" (Demokrasilerde Hükümet Neden Büyüyor (ve Büyüyor)?", *The Public Interest*, sayı 51, Yaz 1978.

Gordon Tullock, *Le Marché politique, analyse économique des processus politiques* (Siyasal Pazar, Siyasal Süreçlerin Ekonomik Çözümlenmesi), Paris, Economica, 1978 (Fransızca çevirisi).

Public choice ekolünün genel bir sunumu için bkz. *Theory of Public Choice, Political Application of Economics* (Kamu Tercihi Kuramı, Ekonominin Siyasal Uygulaması), yay. haz. James M. Buchanan ve Robert D. Tollison, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972. bu ekolün birtakım yönlerinin sunumu için ayrıca bkz. H. Lepage, *Demain le libéralisme* (Yarın Liberalizm), Paris, Livre de poche, "Pluriel", 1980.

André Vianes, "Marché politique et stratégies dérégulatrices" (Siyasal Pazar ve Deregülasyon Stratejileri), *Etat et régulations*'un içinde, Lyon, PUL, 1980, siyasal pazar ve *government failures* (hükümet hataları) kuramının nasıl geri döndürülememe sakıncası içerdiğini gösterir: bu kuram güncel deregülasyon politikalarını hesaba katmaya elverişli değildir. bu katkının dahil olduğu ortak eserin tamamı, bu ekte de sözü geçen pek çok sorunu ele alır.

Ek 9
Refah Devletinin Toplumsal Verimliliği

Bugün karşıt taraflardan gelen pek çok eleştiri, refah devletinin toplumsal verimliliğinin zayıflığı hatta karşı-verimliliği konusunda birleşmektedir.

• Kolektif ekipmanların ve büyük toplumsal kurumların karşı-verimliliği kavramını ortaya atmış olan IVAN ILLICH'tir: aşırı sofistike tıp hasta eder, okul bilgisizleştirir, ulaşım araçlarının giderek hızlanmasına rağmen "genel sürat" yükselmez. Illich'e göre bu karşı verimlilik yalnızca kamu sektöründe değil, heteronom üretim biçiminin gelişimi üzerine temellenen ekonomik yapılarımızın tamamında görülür (yaklaşımı bu noktada, pazarın üstün verimliliği adına refah devletini eleştirenlerden radikal biçimde ayrılır). Ona göre karşı verimlilik "modern kurumların vazgeçilmez bir parçası"dır. Bu nedenle eşitsizliklerle mücadele karşı verimlilik niteliğinde bu büyük kurumların çoğalmasını engelleyemez, aksine "reel" gereksinimlere bağlı kullanım değeri üretiminin onu üretenler tarafından derhal "tüketilmesi"ne izin vererek toplumsal alanda belli bir daralmaya neden olur. Illich özerk bir üretim biçiminin geliştirilmesini salık verir.

"Karşı verimliliğin, satın alınan şeyin bizzat kullanımından doğan yeni bir düş kırıklığı türü" olduğunu söyleyen Illich'in bakış açısına yakın bir başka bakış açısından ALBERT O. HIRSCHMANN da var olan refah devleti krizinin arz edilen malların kalitesindeki hızlı düşüşten ileri geldiğini düşünür. Kamuoyunun memnuniyetsizliğini açıklayan, kalitedeki bu düşüştür. (Hirschmann'ın gözünde eğitim bu tür bir fenomen örneğidir. Hirschmann böylece refah devletinde bir *output elasticity of quality* (çıkan kalite esnekliği) tanımlar. Büyümenin toplumsal sınırlarının yalnızca en zenginlerin yükselen vergilerden çekinmesinden değil, aynı zamanda *welfare state*'ten (refah devleti) yardım görenlerden de kaynaklandığını ileri süren Fred Hirsch'in tezini yeniden gündeme taşır: Refah devletinin ürettiği mallar öyle geniş bir düzleme yayılmaktadır ki bundan faydalananlar bu malları elde etmeyi yeterli bir "ayrıcalık" olarak görmezler (bu *positional goods* (konumsal mallar) kuramı eğitim arzı ve özellikle yüksek öğrenim arzı konusunda geliştirilmiştir).

• Ancak refah devletinin verimliliğinin en sert eleştirileri, yeniden dağıtım edimlerinin verimsizliğini ele alanlardır. Bu konuda ABD'de çok sayıda çalışma yayınlanmıştır. Ancak on yıl önce bu eleştiriler, *welfare state*'in eşitsizliklerin azaltılmasına katkısının yetersiz olduğunu eleştiren "radikal iktisatçılar"dan geliyorken bugün esas olarak muhafazakâr "neo-liberaller"in söylemini oluşturmaktadır.

Bu literatürün merkezi sorusu, en önemli sosyal programların esasında orta sınıf yararına olduğudur. Örneğin Nixon zamanında Devlet Hazinesi Sekreteri olan aşırı muhafazakâr WILLIAM E. SIMON'ın koyduğu tanı, budur. Simon, New York kentinin finansal çöküşünün nedenlerini ayrıntılı olarak analiz ettikten sonra şu sonuca varır: "Kentin yaşadığı sorunların en önemli kaynağı yoksullara ve ezilenlere karşı cömert davranması değil, kendi çalışanları da dahil olmak üzere orta sınıfların büyük bir kısmına yardım etmeye çalışmasıdır". Bunun mantıksal sonucu şudur: Sosyal bütçede net ve büyük kesintiler yapmak ve "reel olarak yoksul olanlara" (Simon aynı şekilde "aylak yoksullar"la "sahte işsizler"den de bahsettiği için bu kavramı alt etmek zordur) finansal yardımda bulunmak daha adil ve daha verimlidir.

Bu literatürün tamamı, gücü azımsanamayacak rakamlar üzerine kuruludur ancak klasik refah devleti felsefesiyle çelişen fazla geleneksel bir yardım anlayışına dayanır. Sıklıkla kapitalizmin erdemlerine dair kaba bir övgü seviyesine iner.

Kaynakça:

Ivan Illich için özellikle bkz. *Némésis médicale* (Tıp Cezası)'in üçüncü bölümü, Paris, Ed. du Seuil, 1975 ve *le Travail fantome* (Hayali Emek), Paris, Ed. du Seuil, 1981.

Fred Hirsch, *The Social Limits to Growth* (Büyümenin Toplumsal Sınırları), New York, 1976.

Albert O. Hirschmann, "L'Etat-Providence en difficulté: crise de système ou douleurs de croissance" (Zorluk İçindeki Refah Devleti: Düzenin Krizi ya da Büyüme Sancıları), *Le Débat*, Aaralık 1980. Ayrıca bkz. Philippe Bénéton, "Biens collectifs, désertion, protestation et effets pervers" (Ortak mallar, kaçışlar, karşı çıkışlar ve zararlı etkiler), *Analyses de la SEDEIS*, sayı 2/Ocak 1978.

William E. Simon, *L'heure de la vérité; halte aux dépenses publiques* (Hakikat Saati; Kamu Harcamalarına Dur!), Paris, Economica, 1981 (Fransızca çevirisi). Bu konuda ayrıca bkz. Roger Freeman, *The Growth of American Government: a Morphology of the Welfare State* (Amerikan Hükümetinin Büyümesi: Refah Devletinin morfolojisi), Hoover Institution Press, 1976, R. Rose ve R.E.Wagner, *Can Government Go Bankrupt?* (Hükümet İflas Eder Mi?), New York, Basic Books, 1978 ve N. Glazer, *Affirmative Discrimination, Ethnic Inequality and Public Policy* (Aleni Ayrımcılık, Etnik Eşitsizlik ve Kamu Politikası), New York, Basic Books, 1977.

Ek 10
Neo-liberal Adalet Kuramları
(kaynakça önerisi)

- John Rawls'un *A Theory of Justice* (Bir Adalet Kuramı, Oxford, Clarendon Press, 2. bası, 1972; Fransızca çevirisi Seuil Yay., 1984) kitabı A.B.D.'de çok önemli bir ekonomik ve felsefi tartışma başlatmıştır.

Scott Gordon'ın "The New Contractarians"'ında (Yeni Sözleşmeciler, *Journal of Political Economy*, sayı: 84, 1976) "yeni sözleşmeciler"in genel bir sunumu bulunur.

Ayrıca bkz. M. Yaari, "Rawls, Edgeworth, Shapley, Nash: Theories of Distributive Justice Re-examined" (Rawls, Edgeworth, Shapley, Nash: Dağıtıcı Adalet Kuramlarının Yeniden Değerlendirilmesi), *Journal of Economic theory*, cilt. 24, 1981.

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Hakları Ciddiye Almak), Londra, Duckqorth, 1977. Liberal felsefenin düşünen kafası bu eserinde Rawls'u olumlu açıdan yorumlar (bkz. bölüm VI).

C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Demokrasi Kuramı: Çare Denemeleri), Oxford, UP, 1973 marksizmden esinlenerek, sosyolojik miyoplukla suçlanan Rawls'u (bkz. bölüm IV) eleştirir.

Robert Paul Wolf, *Understanding Rawls, A Reconstruction and Critique of* "*A Theory of Justice*"in (Rawls'u Anlamak: "Bir Adalet Kuramı"nın Yeniden Oluşturulması ve Eleştirisi, Princeton, Princeton UP, 1977) avantajı, okunması genellikle güç olan Rawls'u son derece net biçimde sunmasıdır. Aynı şekilde kitapta anılan 1971-1976 arası tüm literatür içinde de önemli bir yere sahiptir.

H. G. Blocker ve E. H. Smith, *John Rawls' Theory of Social Justice, an introduction* (John Rawls'un Sosyal Adalet Kuramına Giriş, Ohio University Press, 1980) en yakın tarihli eserdir.

- Liberal denkleştirici adalet anlayışı hakkında klasik yazarlara başvurulmalıdır, özellikle bkz. Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence* (İçtihat Dersleri, Haz: R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein, Oxford, Clarendon Press, 1978, yeni bası metnin iki elyazmasını da biraraya getirmektedir). Ayrıca bkz. J. S. Mill, *Principes d'économie politique* (Ekonomi Politiğin İlkeleri), Paris, 2 cilt (Fransızca çevirisi) ve Henri Sidgwick, *The Principles of Political Economy* (Ekonomi Politiğin İlkeleri), Londra, 1883 ve *The Method of Ethics* (Etikte Yöntem), Londra, 1901 (J. S. Mill'le Stuart arasındaki geçişi oluştu-

ran bu 19. yüzyıl sonu İngiliz yazar, faydacı düşüncenin temel taşlarından biridir).

Ayrıca çağdaş yazarlar içinde bkz. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Özgürlüğün Kuruluşu), *a.g.e.* ve özellikle *Law, Legislation and Liberty* (Hukuk, Yasama ve Özgürlük), 2. cilt, *The Mirage of Social Justice* (Toplumsal Adalet Düşü), Chicago ve Londra, 1976. Bu konuda iyi bir sentez makalesi için bkz. Coldwell Daniel III, "La comptabilité du laissez-faire et de la justice distributive" (Girişim Serbestisinin ve Dağıtıcı Adaletin Muhasebesi), Fransızca çevirisi, *Problemes économiques*, 16 Temmuz 1980.

- Daha felsefi bir yaklaşım için bkz. C. Castoriadis, "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous" (Marx'tan Aristo'ya ve Aristo'dan günümüze değer, eşitlik, adalet, siyaset), *Textures*, sayı 12-13, 1975, yeniden basımı *Les Carrefours du labyrinthe* (Labirent Kavşakları), Pairs, Seuil Yay., 1978, s. 249-316.

3. Zorunlu Kesintilere Dair Veriler

Ek 11
Batı Ülkelerinde Zorunlu Kesintiler

● OECD (Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü) istatistikleri başlıca Batı ülkelerindeki zorunlu kesintilerin GSYH içindeki yüzdesini karşılaştırma olanağı verir.

ZORUNLU KESİNTİLERİN ORANININ EVRİMİ
Kaynak: *OECD (Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü)*

ÜLKELER	ORAN (GSYH'nın %)				
	1965	1970	1975	1980	1988
İsveç	35,4	40,2	43,9	49,4	55,5
Hollanda	33,2	37,6	43,7	45,8	48,0
Fransa	34,5	35,1	36,9	41,7	44,3
Almanya	31,6	32,9	35,7	38,0	37,4
Birleşik Krallık	30,4	37,0	35,7	35,3	37,7
Japonya	18,3	19,7	20,9	25,5	30,2
A.B.D.	25,9	29,2	29,0	29,5	30,0

Beş Avrupa ülkesinde –İsveç, Norveç, Danimarka, Belçika ve Hollanda– Fransa'da olandan daha yüksek bir vergi yükü ve sosyal baskı görülmektedir. Vergi yükü bu ülkelerin GSYH'sının % 48 ila % 55'ini oluşturur.

Bu kesintileri sosyal güvenlik ödenekleri ve vergiler olarak böler ve üç ana vergi kategorisine (gelir ve kâr; mal ve hizmetler –KDV, alkol, esans, tütün vb. gibi belli ürünlere uygulanan vergi-; malvarlığı –intikal harcı, sermaye vergileri) ayırırsak dağılımlarının bir ülkeden diğerine büyük değişiklik gösterdiğini görürüz.

Anglosakson ülkelerle İskandinav ülkelerinde (Avusturalya, Kanada, A.B.D., İsveç, İngiltere) ve Japonya'da gelir vergisi gelirin ana kaynağını oluşturmaktadır. Bu, sosyal güvenlik sistemlerinin tam ya da kısmi vergilendirilmesine karşılık

gelir. İspanya, Fransa, Almanya, İtalya ve Hollanda'daysa primlerden sağlanan gelir OECD (Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü) ülkelerinde saptanan ortalamanın açıkça üstündedir. Avusturya, Yunanistan, İrlanda, Portekiz gibi diğer ülkeler özellikle mal ve hizmet vergilerine başvurmaktadırlar.

KİMİ OECD ÜLKELERİNDE UYGULANAN ZORUNLU KESİNTİLERİN KATEGORİK YAPISI
Kaynak: *OECD, 1988*

ÜLKELER	GELİRDEN ALINAN VERGİ	ŞİRKETLERİN KÂRI ÜZERİNDEN ALINAN VERGİ	SOSYAL GÜVENLİK PRİMİ	ÜCRETLER ÜZERİNDEN ALINAN VERGİ	MALVARLIĞI ÜZERİNDEN ALINAN VERGİ	TÜKETİM ÜZERİNDEN ALINAN VERGİ	DİĞER VERGİLER	MALİ TOPLAM
Fransa	12,7	5,2	43,0	1,9	4,7	29,3	3,2	100,0
Hollanda	19,7	7,7	42,7		3,6	26,0	0,3	100,0
İspanya	21,3	6,7	36,2		3,7	30,4	1,7	100,0
Japonya	24,0	22,9	28,6		11,2	12,9	0,4	100,0
İtalya	26,3	10,5	34,3	0,5	2,6	26,4	–0,6	100,0
Birleşik Krallık	26,6	10,6	18,1		13,2	31,4	0,1	100,0
Almanya	29,0	5,0	37,3		3,2	25,4	0,1	100,0
ABD	36,2	8,1	28,8		10,2	16,7		100,0
İsveç	37,2	4,1	24,2	4,5	5,7	24,1	0,2	100,0
Kanada	38,7	8,0	13,3		9,2	28,9	1,9	100,0
Danimarka	49,2	4,5	3,7	0,7	5,1	33,9	2,9	100,0
OECD	30,7	7,9	24,3	1,0	5,5	30,3	—	100,0
CEE	26,3	7,4	29,2	0,5	4,5	32,5	—	100,0

Ek 12
Fransa'da Zorunlu Kesintiler
(kaynakça bilgileri)

IX. Plan raporu, *Protection Sociale* (Sosyal Koruma, Paris, La Documentation française, 1989) Fransa'da sosyal koruma ve zorunlu kesintilėr hakkındaki temel verileri biraraya toplar. Daha fazla ayrıntı için ayrıca bkz. Comptes annuels de la nation et la synthese *Données sociales de l'*INSEE (INSEE Yıllık Ulusal Muhasebe ve *Toplumsal Veriler* Sentezi), Sosyal Güvenlik Hesapları Komisyonunun *1990 Raporu* (her yıl yeni bir rapor yayınlanır).

Sağlık konusunda bkz. *1988-1989-1990 Ulusal Sağlık Hesapları* (Paris, La Documentation française, 1991) ve A. Ve A. Mizrahi ve S. Sandier, *Le Système de santé en France de 1950 a 1989* (1950'den 1989'a Fransa'da Sağlık Sistemi), Paris, CREDES, 1991.

Yaşlılık sigortası hakkında bkz. *Livre blanc sur les retraites* (Emekliliğe dair beyaz defter), Paris, La Documentation française, 1991 ve *Economie et statistiques* özel sayısı, "L'Avenir des retraites" (Emekliliğin geleceği), sayı: 233, Haz. 1990.

Avrupa ölçeğinde bir karşılaştırma için bkz. *Memento des retraites dans la CEE* (AET'de emekliliğin geçmişi), Paris, Avrupa Emeklilik Komitesi, 1990.

Refah devletinin yeniden dağıtımına etkileri hakkında kapsamlı ve tatminkar çalışmalar bulunmamaktadır. Yine de CREDOC'un eski bir çalışması bulunmaktadır: *Les effets redistributifs des finances publiques en 1965-1970*'e (1965-1970 Arası Kamu Finansmanının Yeniden Dağıtım Etkileri), *Consommation*, sayı: 3, 1978) başvurulabilir. Bu çalışma yeniden dağıtım ve sosyal transfer araçlarının "zararlı etkileri"ne ışık tutar. Benzer saptamalar *Les Français et leurs revenus – le tournant des années 1980* (Fransızlar ve Gelirleri, 1980'lerin dönüm noktası) başlıklı CERC raporunda da bulunabilir (Paris, la Documentation française – La Découverte, 1989).

Refah Devletinin Krizi

Pierre Rosanvallon

Türkçesi: Burcu Şahinli

Yaklaşık bir yüzyıl boyunca, sanayi toplumlarında toplumsal ilerlemenin doğal ufkunu refah devletinin yapılandırılması oluşturmuştur. Bugünse söz konusu refah devleti açmazda. Her şeyden önce çok masraflı bir hale gelmiş durumda. Sağlık harcamaları şu anki hızında artmayı sürdürürse, otuz yıl içinde hane gelirlerinin hemen hemen tamamını yutacak olduğu söylenebilir. Sosyal harcamaları karşılayabilmek için zorunlu kesintiler çok hızlı biçimde artırıldığından, hem şirketlerin verimliliği hem de ekonominin dinamizmi tehdit altında. Ancak refah devletinin, her şeyden çok, giderek daha bulanık ve bürokratik bir mekanizmaya dönüşmüş, refah devletinin temeli olan dayanışma ve yeniden dağıtım ilkelerinin silikleşmiş olduğunu görüyoruz.

Refah devletinin ekonomik krizden çok kültürel ve ahlaki bir krizin eşiğinde olduğu tarihsel bir kesitin çözümlenmesi.




9 789752 981065

yasa/siyasa

devlet kuramı, iktisat, hukuk